

Université de Montréal

La conception de la philosophie dans les dialogues de jeunesse d'Augustin

par Maxime Gosselin

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de maître
en philosophie, option recherche

Août 2014

© Maxime Gosselin 2014

RÉSUMÉ

Notre mémoire a pour but de mettre en lumière la conception de la philosophie développée dans les écrits de jeunesse d'Augustin (plus précisément, les écrits d'Augustin qui remontent à son séjour à Cassiciacum, entre 386 et 387). Il limitera son analyse aux œuvres d'Augustin que nous retrouvons dans les deux volumes du tome IV de la Bibliothèque augustinienne : le *De beata uita* et le *De ordine*. Ce travail reprendra la question posée par Jean-Luc Marion dans son œuvre *Au lieu de soi : L'approche de Saint Augustin* en examinant si Augustin fait ou non partie de la tradition métaphysique. Cette question sera en effet au centre de notre mémoire en orientant le développement des chapitres de notre étude sur la conception de la philosophie chez le jeune Augustin. L'objectif de notre mémoire sera donc de mieux saisir la conception augustinienne de la philosophie que nous retrouvons dans le *De beata uita* et le *De ordine* afin de vérifier si cette conception est cohérente avec la thèse marionienne selon laquelle Augustin ne fait pas partie de la tradition métaphysique.

Mots-clés: Augustin, philosophie, Cassiciacum, métaphysiques, vérité, sagesse, *uita beata*, Dieu.

ABSTRACT

Our Master's thesis wishes to shed light on the conception of philosophy developed in the early writings of Augustine (more precisely, the ones that Augustine has written during his time spent at Cassiciacum, between 386 and 387). It will limit its investigation to the works of Augustine that we can find in the two volumes of the fourth volume of the Bibliothèque augustinienne: the *De beata uita* and the *De ordine*. This work will pursue the question asked by Jean-Luc Marion in his study *Au lieu de soi : L'approche de Saint Augustin* and will try to find out if Augustine is or is not part of the metaphysical tradition. This question will indeed be at the core of our Master's thesis by orienting the development of the chapters of our study of the conception of philosophy of the young Augustine. The purpose of our Master's thesis is thus to better understand the Augustinian conception of philosophy that we find in the *De beata uita* and the *De ordine* in order to see if this conception is coherent with the Marionian thesis which states that Augustine is not a part of the metaphysical tradition.

Keywords: Augustine, philosophy, Cassiciacum, metaphysics, truth, wisdom, *uita beata*, God.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	page 1
<u>Augustin et la question du dépassement de la métaphysique</u>	page 1
<u>L'objectif du mémoire: saisir la conception de la philosophie du jeune Augustin</u>	page 3
<u>La division de chapitres</u>	page 5
<u>Chapitre 1. Les rôles de la philosophie</u>	page 8
<u>1.1. Le problème de la traduction du <i>De ordine</i>, II, V, 16</u>	page 8
<u>1.2. Distinction entre l'autorité divine et l'autorité humaine</u>	page 11
<u>1.3. La subordination de la voie de la raison à la voie de l'autorité</u>	page 13
<u>1.4. Trois cas de figure:</u>	page 15
<u>1.4.1. Académiciens</u>	page 15
<u>1.4.2. Manichéens</u>	page 19
<u>1.4.3. Monique</u>	page 20
<u>1.5. La supériorité philosophique</u>	page 24
<u>1.6. L'herméneutique scripturaire</u>	page 29
<u>1.7. La philosophie: éducatrice et communautaire</u>	page 30
<u>1.8. La philosophie religieuse</u>	page 33
<u>Chapitre 2. La vérité de la <i>uita beata</i> et son acquisition</u>	page 35
<u>2.1. Le paradoxe de la vie heureuse</u>	page 35
<u>2.2. Deux conceptions de l'édifice érotique</u>	page 42
<u>2.3. Contre la métaphysique de la subjectivité</u>	page 49
<u>2.4. Réponse à une objection possible</u>	page 51

2.5. La métaphysique de l'expérience intérieure.....	page 53
Chapitre 3. La finalité de la philosophie augustinienne	page 57
3.1. L'«avoir Dieu propice»	page 57
3.2. La problématique de l'ignorance de Dieu.....	page 60
3.3. L'ontologie augustinienne.....	page 68
3.4. Les métaphysiques de l'Incarnation.....	page 73
3.5. La philosophie augustinienne comme métaphysique de l'Incarnation.....	page 76
Conclusion	page 80
Bibliographie	page 86

Avant toute chose, mille mercis à mon directeur de maîtrise, Jean Grondin, sans qui ce mémoire n'aurait jamais existé. Ses commentaires, éclaircissements et corrections se sont avérés plus qu'utiles pour ma rédaction, ils ont été sincèrement appréciés.

Aussi, merci à Sébastien Burdalski pour ses idées originales, sa franche camaraderie et son aide toujours précieuse. Tout au long de nos études universitaires, il a su être une source de motivation et de support moral pour moi, que ce soit en classe ou ailleurs.

INTRODUCTION

Augustin et la question du dépassement de la métaphysique

La question du dépassement de la métaphysique, traitée entre autres par Heidegger¹, a fortement été disputée au XXème siècle et est, comme en atteste l'article de Jocelyn Benoist, encore au cœur de nombreux débats en ce début de XXIème siècle². Le principal problème lié à cette question est le suivant: la métaphysique a-t-elle, sous une forme ou sous une autre, atteint son aboutissement au point où seule une pensée (qui demeure à préciser) typiquement non métaphysique (mais dont l'avènement dépend de son histoire) pourrait désormais dévoiler la vérité. Les réponses à cet égard sont variées. Heidegger et Benoist, pour ne reprendre que les thèses de ces deux penseurs, ont des idées diamétralement opposées à ce sujet; le premier pense que la métaphysique est passée³, alors que le second doute qu'une pensée non métaphysique menant à la vérité puisse exister justement parce que, à chaque fois qu'un auteur en parle, il le fait de manière vague et imprécise⁴. La difficulté est donc, ici, d'identifier un type de pensée qui serait hors du cadre de la métaphysique.

Sans l'affirmer explicitement comme réponse à ce problème, Jean-Luc Marion présente, dans son ouvrage *Au lieu de soi: l'approche de saint Augustin*, la pensée d'Augustin comme n'appartenant pas au domaine de la métaphysique⁵. En fait, lorsque Marion lit Augustin, il l'interprète comme ne faisant ni de la métaphysique de l'être (au sens où il

¹ HEIDEGGER, Martin. «Dépassement de la métaphysique», dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 80 à 115.

² BENOIST, Jocelyn. «Dépassements de la métaphysique», dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 2/2004 (Tome 129), pp. 167 à 180.

³ HEIDEGGER, Martin. *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2012, p. 214 à 216.

⁴ *Op. cit.* Benoist p. 174.

⁵ MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi : L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, p. 27.

chercherait dans l'être un premier principe, comme le fait Aristote⁶) ni de la métaphysique de la subjectivité (c'est-à-dire la métaphysique qui part du sujet pour atteindre la vérité, qu'il associe à Descartes). Ce faisant, il se prononce contre l'interprétation heideggérienne d'Augustin, mais en ayant la même prétention de s'approprier sa pensée de manière authentique, en ce sens où il affirme l'interpréter sans cadre théorique, qu'il soit philosophique, objectif-historique, théologique ou scientifique⁷.

Marion prend donc à contrepied l'idée heideggérienne selon laquelle Augustin, même s'il propose quelques idées existentielles dans les *Confessiones*, cherche tout de même à connaître les choses à la manière d'un savoir d'objet⁸. Dans son cours de Fribourg, au semestre d'été de 1921 lors duquel il interprète le livre X des *Confessiones* d'Augustin, Heidegger présente en effet une position nuancée, mais claire quant à l'appartenance d'Augustin à la métaphysique. Selon Heidegger, Augustin, comme en témoigne sa conception de la vie heureuse, demeure en fait semblable aux penseurs grecs qui le précèdent, en cherchant à circonscrire ce qu'elle est dans un cadre théorique⁹. Ce faisant, Augustin ne penserait donc pas, du point de vue heideggérien, en dehors du cadre de la métaphysique (ce qui, pour le Heidegger de 1921, n'est pas mauvais en soi).

Mais si Heidegger présente Augustin comme métaphysicien, Marion voit plutôt une distinction franche entre Augustin et la métaphysique. Non seulement, selon Marion, Augustin n'adopte pas le langage des catégories, de l'être et de l'étant, du sujet ou des premiers fondements, mais il ne conçoit pas non plus la vérité comme un savoir-objet. Nous ne devons

⁶ ARISTOTE. *La métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2008, Γ, 1003a 21, p. 145. Traduction Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

⁷ *Op. cit.* Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 185 et *Op. cit.* Marion, p. 28.

⁸ *Ibid.* Heidegger, p. 213.

⁹ *Ibid.* Heidegger, p. 215.

pas comprendre Augustin à partir des questions métaphysiques, dit Marion, justement parce qu'il ne les aborde pas. Bien au contraire, si nous voulons comprendre comment Augustin *se comprenait lui-même*, il faut, selon Marion, rejeter le langage même de la métaphysique¹⁰.

Ainsi, c'est seulement après les interprétations majeures de Heidegger et de Marion des *Confessions* d'Augustin que des auteurs comme Alain de Libera et Emmanuel Falque posent clairement la question: est-ce que l'interprétation marionienne d'Augustin peut être une manière adéquate de penser après la métaphysique¹¹? Libera n'offre pas de réponse à cette question, il ne fait que la poser. De son côté, Falque, tout en refusant l'idée selon laquelle Augustin n'appartient pas à la métaphysique, trouve tout de même chez ce philosophe des notions de mystiques qu'il envisage pour penser l'après de l'après-métaphysique, c'est-à-dire la pensée qui dépasse cette pensée de l'après-métaphysique qu'il juge déjà acquise dans la philosophie contemporaine.

L'objectif du mémoire: saisir la conception de la philosophie chez le jeune Augustin

Or, ce n'est pas parce que Falque voit dans la pensée augustinienne des notions de mystiques qui pourraient servir à développer une pensée non métaphysique qu'il n'importe plus d'étudier l'appartenance d'Augustin à la métaphysique. Cette question demeure au contraire centrale pour notre compréhension d'Augustin, car toutes les tentatives de mieux cerner sa pensée ou ses concepts en dépendent. Si Marion dit vrai, les systèmes conceptuels ainsi que certaines idées que nous associons à la pensée d'Augustin seraient erronés justement parce que nous, contemporains aliénés par la métaphysique, les lui aurions attribués. De l'avis

¹⁰ *Op. cit.* Marion p. 28.

¹¹ DE LIBERA, Alain. «Augustin et la question du sujet», dans *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris, Vrin, 2013, p. 41 et FALQUE, Emmanuel. «Après la métaphysique? Le “poids de la vie” selon Augustin» dans *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris, Vrin, 2013, p. 112.

de Marion, plutôt que de voir ce qu'Augustin dit, l'erreur serait de l'interpréter à partir des concepts actuels et non les siens. Toutefois, pour que la lecture ait effectivement été faussée, il faut d'abord que l'idée selon laquelle Augustin est étranger à la métaphysique soit vraie. Voilà pourquoi notre étude d'Augustin portera une attention particulière à la question de son appartenance à la métaphysique.

En fait, plus précisément, l'objectif de ce présent travail se veut, contre la thèse marionienne, une tentative de rattacher la conception de la philosophie des dialogues de jeunesse d'Augustin à la tradition métaphysique. Ainsi, nous verrons en quoi Augustin a une idée particulière de ce qu'est la philosophie tout en démontrant qu'elle n'est pas pour autant étrangère à la métaphysique. En d'autres termes, nous pensons qu'en expliquant la conception de la philosophie du jeune Augustin, nous pouvons voir de quelle manière elle s'avère compatible avec la tradition métaphysique. Pour ce faire, une analyse des deux dialogues du tome IV de la Bibliothèque augustinienne – le *De ordine* et le *De beata uita*, tous deux écrits lors de son séjour à Cassiciacum entre 386 et 387 – sera effectuée.

Le choix de ces dialogues n'est pas dû au hasard, car Augustin les a écrits justement après avoir délaissé les thèses manichéennes qu'il avait pourtant soutenues durant plus d'une dizaine d'années¹². Les dialogues du Cassiciacum, parce qu'ils se situent tout juste après l'époque cruciale de la conversion d'Augustin au Christianisme, témoignent donc de la volonté d'Augustin à conjuguer la foi avec la raison. Cela l'a mené à penser la philosophie comme étant toujours liée aux dogmes de la religion chrétienne ou plutôt, comme le dit Étienne Gilson dans son ouvrage d'introduction à Augustin: «ainsi entendue, la vraie religion ne fait qu'un

¹² JASPERS, Karl. *Les grands philosophes : 2. Platon, saint Augustin*. Paris, PLON, 2009, p. 163-164 et FITZGERALD, Allan D. (dir.). *Augustine Through the Ages, An Encyclopedia*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing, 2009, p. 135 à 142.

avec la vraie philosophie, et, à son tour, la vraie philosophie ne fait qu'un avec la vraie religion¹³.» Dans ces dialogues de jeunesse, Augustin en vient donc à penser l'idée de la philosophie comme étant indissociable de la religion chrétienne.

Or, bien que les dialogues de Cassiciacum forment habituellement, dans les études augustinienes contemporaines, une sorte de trilogie de discussions philosophiques qui regroupe le *Contra Academicos*, le *De beata uita* et le *De ordine*, seuls les deux derniers seront étudiés dans le présent mémoire, car ces deux ouvrages, postérieurs au *Contra Academicos*, y présentent la pensée d'Augustin par rapport à sa conception de la philosophie de manière plus achevée¹⁴. Ce n'est pas que la conception de la philosophie proposée par Augustin diffère d'un ouvrage à l'autre, mais bien qu'il l'élabore davantage dans les deux derniers dialogues. En ce sens, les thèses augustinienes sont compatibles d'un dialogue à l'autre, mais elles sont mieux expliquées au fur et à mesure que la pensée d'Augustin avance dans le temps: c'est pourquoi nous concentrerons notre analyse uniquement sur le *De beata uita* et le *De ordine*.

La division des chapitres

Afin de réaliser notre analyse, l'étude sera divisée en trois parties bien distinctes portant sur des facettes particulières de la conception augustinienne de la philosophie.

D'abord, nous verrons quels rôles prend la philosophie dans le *De ordine* et le *De beata uita* chez Augustin. Cette première partie est essentielle pour le présent mémoire, car elle mettra en lumière comment la philosophie religieuse d'Augustin fait intervenir à la fois

¹³ GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987, p. 46.

¹⁴ FITZGERALD, Allan D. (dir.). *Augustine Through the Ages, An Encyclopedia*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing, 2009, p. 135.

l'autorité et la raison, tout en articulant les concepts de foi et d'intellect, pour à la fois approfondir et enseigner les vérités des mystères divins. Par rapport à la question de l'appartenance d'Augustin à la métaphysique, ce premier chapitre concèdera à Marion l'idée selon laquelle la religion est indissociable de la philosophie chez Augustin, mais refusera d'en faire une raison suffisante pour distinguer sa pensée de la métaphysique.

Cela nous mènera à étudier plus précisément, dans le second chapitre, la manière dont la philosophie est liée à la vérité. C'est que, comme nous aurons vu dans le chapitre précédent, la philosophie, chez Augustin, mène à la vérité des mystères divins. En ayant cela à l'esprit, nous porterons donc une attention particulière aux questions concernant le processus d'acquisition de la vérité pensé par Augustin comme vérité de la *uita beata*, c'est-à-dire tout l'édifice «érotique» qui, dans la conception augustinienne de la philosophie, lie la connaissance de la vie heureuse aux désirs. Nous chercherons, en ce sens, à savoir si, oui ou non, la manière d'acquérir la vérité concernant la vie heureuse telle que conçue par Augustin est similaire à celles de la métaphysique de la subjectivité¹⁵, de la métaphysique de la subjectivité absolue (Hegel et Nietzsche¹⁶) ou encore à celle de la métaphysique de l'expérience intérieure telle que conceptualisée par Windelband et reprise par Karl Jaspers¹⁷.

Après cela, nous verrons, dans le dernier chapitre de ce mémoire, quelle est la finalité du concept augustinien de philosophie, c'est-à-dire ce que veulent dire, pour Augustin, des expressions comme «parvenir à Dieu», «avoir Dieu propice» et «connaître Dieu». Or, l'analyse de ces expressions employées par Augustin dans le *De ordine* et le *De beata uita* donnera raison à Marion quant à la dissociation de la philosophie telle que pensée par Augustin avec la

¹⁵ *Op. cit.* De Libera, «Augustin et la question du sujet», p. 13.

¹⁶ WIELE, Joseph Wande. «Heidegger et Nietzsche: le problème de la métaphysique», dans *Revue philosophique de Louvain*, troisième série, tome 66, numéro 91, 1968, p. 464.

¹⁷ *Op. cit.* Jaspers, *Les grands philosophes*, p. 180.

métaphysique de l'être. Mais pourtant, comme nous verrons, cela ne nous empêchera pas d'associer la finalité de la philosophie augustinienne à d'autres types de métaphysique, comme l'ontologie (que nous distinguerons de la métaphysique de l'être) et la tradition métaphysique de l'Incarnation.

CHAPITRE I

LES RÔLES DE LA PHILOSOPHIE

Le problème de la traduction du *De ordine* II, V, 16

D'emblée, afin de bien comprendre la conception augustinienne de la philosophie, il convient de rappeler qu'Augustin ne considère pas qu'il n'y a qu'une seule voie à suivre pour parvenir à la compréhension des mystères divins, mais bien deux:

«Duplex enim est uia, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas mouet, aut rationem aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et uix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit, nullumque aliud habet negotium, quae uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit, quem unum Deum omnipotentem, cum quo tripotentem Patrem et Filium et Spiritum sanctum ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant.

Double est la voie que nous suivons, quand l'obscurité des choses nous ébranle: la raison ou au moins l'autorité. La philosophie promet la raison et à peine libère-t-elle un tout petit nombre d'hommes; toutefois, elle les contraint non seulement à ne pas dédaigner nos mystères, mais à les comprendre eux exclusivement comme ils doivent être compris; et la vraie et, pour ainsi dire, authentique philosophie n'a aucune autre tâche que d'enseigner l'essence du principe de toutes choses sans principe, la grandeur de l'intellect qui demeure en lui et la nature de ce qui émane de lui pour notre salut, sans aucune dégénérescence, lui que, comme Dieu unique tout puissant et avec cela tri-puissant, Père, Fils et Esprit Saint, les mystères vénérables, qui libèrent les peuples par une foi sincère et inébranlable, proclament de façon ni confuse, comme le font certains, ni ignominieuse, comme le font beaucoup¹⁸.»

Or, avant même d'expliquer en quoi ces deux modes de compréhension ne sont pas contradictoires chez Augustin, nous devons souligner que la traduction de ce passage du *De ordine* est sujet à controverse.

¹⁸ AUGUSTIN. *Dialogues philosophiques, De l'Ordre : De Ordine*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, II, V, 16, p. 208 à 211. Traduction Doignon.

De fait, dans son article portant strictement sur les différentes traductions de ce passage crucial du *De ordine* d'Augustin, Goulven Madec retrace les différences entre les versions d'Olivier du Roy¹⁹ et de Régis Jolivet²⁰ avant de proposer sa propre interprétation²¹. Sans entrer dans tous les détails de la traduction du texte latin, il convient tout de même de préciser que, pour Madec, le point litigieux majeur de la traduction de cet extrait repose sur le fait que certains pensent qu'Augustin veut dire que la philosophie est la seule à permettre une bonne compréhension des mystères (Jolivet et Roy sont en accord sur ce point), alors que d'autres croient plutôt qu'il a voulu dire que l'objet de la philosophie n'est nul autre que l'étude exclusive des mystères (Madec). Ces divergences dans l'interprétation du passage reposent en fait sur la compréhension du terme «*sola*» comme étant soit lié, dans le premier cas, à la philosophie (ce qui fait en sorte que *seule* la philosophie peut mener à la compréhension des mystères), soit, dans le deuxième cas, aux mystères (ce qui réduit le champ d'étude de la philosophie aux mystères uniquement).

Dans son article de 1979, Jean Doignon, traducteur de l'extrait que nous avons précédemment cité, considère que les interprétations de Jolivet et Roy sont probablement plus justes que celle de Madec, mais pourtant, en 1997, il se rétracte et opte, à quelques synonymes près, pour la même traduction que Madec²². C'est dire à quel point l'interprétation de ce passage, encore aujourd'hui est loin de faire l'unanimité.

¹⁹ DU ROY, Olivier. *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1966, p. 124 et 125.

²⁰ Régis Jolivet a traduit le *De ordine* d'Augustin pour la première série de la collection de la Bibliothèque augustiniennne. MADEC, Goulven. «Note – À propos d'une traduction du *De ordine* II, V, 16». dans *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, volume 16, numéro 1-2, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1970, p. 180

²¹ *Ibid.* p. 180.

²² DOIGNON, Jean. «Points litigieux dans la tradition du texte du *de ordine* livre II de saint Augustin», *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, volume 25, numéro 3-4, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1979, p. 240 à 244.

Pour justifier son changement d'interprétation de la traduction du terme «*sola*», Doignon explique, dans la note complémentaire 18 du *De ordine*, que ce serait un non-sens que de restreindre le domaine des mystères à la philosophie, car l'autorité, qui est l'une des deux voies menant à la vérité, traite aussi des mystères²³. Pour Doignon, la philosophie telle que conçue par Augustin n'est jamais réductible à l'autorité; c'est l'amour de la sagesse et, de ce fait, elle implique toujours l'usage de la raison. En ce sens, l'idée selon laquelle seule la philosophie peut permettre la compréhension des mystères fait fi de la division même proposée par Augustin, c'est-à-dire de la proposition selon laquelle il existe deux voies pouvant mener à la vérité concernant les mystères divins (l'autorité et la raison)²⁴. Mais attention, cela ne signifie pas que la philosophie soit assimilable, chez Augustin, à la voie de la raison, alors que l'autorité serait une autre voie complètement détachée de la philosophie! Bien au contraire, cela veut tout simplement dire que si l'autorité n'est pas la philosophie (mais bien une partie de la philosophie) et permet en même temps de connaître les mystères, alors les mystères ne sont pas exclusivement réservés au domaine de la philosophie. Voilà pourquoi Doignon (tout comme nous) pense qu'il faut comprendre l'expression «*sola*» comme une restriction du domaine d'étude de la philosophie aux mystères exclusivement. En d'autres termes, nous pensons donc, avec Doignon et Madec, que l'objet de la philosophie concerne, pour Augustin, uniquement les mystères divins.

Ainsi, l'autorité et la raison sont, comme le dit Augustin, des voies d'accès qui ont des fonctions différentes pour l'homme, mais qui œuvrent pour le même objectif: éclaircir la pensée par la vérité²⁵. Dans les deux cas, dit Augustin, ce sont des dons de Dieu pour libérer

²³ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, Note complémentaire 18 de Jean Doignon, p. 350.

²⁴ *Ibid.* II, V, 16, p. 208-209. Traduction Doignon.

²⁵ *Ibid.* II, V, 15, p. 206-207. Traduction Doignon.

l'homme des maux de l'ignorance²⁶. Par la voie de l'autorité divine, Dieu cherche à donner la vérité pour le salut des âmes en perdition (c'est-à-dire «paresseuses», «accaparées par d'autres affaires» et/ou «récalcitrantes²⁷»); par la voie de la raison, il libère quelques hommes en leur permettant de mieux comprendre l'essence des mystères.

Distinction entre l'autorité divine et l'autorité humaine

Divine en effet doit être la voie de l'autorité, car, bien qu'il existe deux types d'autorité (humaine et divine), celle qui possède et dévoile réellement la vérité, dit Augustin, provient toujours, à la base, de Dieu²⁸. Contre la séduction et le mensonge des charlatans usant d'actes divinatoires ou affirmant posséder la vérité, Augustin oppose l'autorité des mystères divins qui est non seulement toujours éminemment supérieure aux pouvoirs des hommes, mais aussi capable de s'abaisser à eux (par l'Incarnation) et les instruire de sa vérité. Cette autorité divine apparaît, pour Augustin, dans l'Écriture qui rapporte justement la parole divine de Dieu. Toutefois, bien qu'Augustin donne cette mise garde contre les charlatans, cela ne signifie pas pour autant qu'il ne conçoit pas une forme d'autorité humaine comme étant acceptable.

Le charlatanisme est bel et bien, chez Augustin, la forme d'autorité humaine mensongère qui ne doit pas être suivie, mais l'ensemble des cas où l'être humain fait figure d'autorité n'y est aucunement réductible. De fait, Augustin affirme que l'autorité humaine est trompeuse *la plupart du temps*, mais, ce faisant, cela implique qu'elle ne l'est pas *tout le temps*. Ainsi, l'autorité humaine jugée acceptable par Augustin est celle qui, presque divine, est capable de prescrire ce qu'est une vie admirable tout en la vivant, c'est-à-dire en suivant les

²⁶ *Ibid.* II, V, 15, p. 206 et 207. Traduction Doignon.

²⁷ *Ibid.* II, V, 15, p. 206 et 207. Traduction Doignon.

²⁸ *Ibid.* II, IX, 27, p. 242 et 243. Traduction Doignon.

préceptes de vie qu'elle-même prescrit²⁹. Mais prescrire et vivre correspondent à des actions qui ne sont pas pour autant des critères suffisants pour l'admissibilité de l'autorité humaine chez Augustin, car elle doit être, en plus, toujours soumise à l'autorité divine. Il est facile, dit Augustin, de prescrire et vivre n'importe quelles mœurs en prétendant être une autorité morale, mais puisque toutes les conduites ne sont pas bonnes à suivre, il doit y avoir un critère supplémentaire pour distinguer l'autorité humaine acceptable du charlatanisme. Ce critère consiste en ceci: il faut que l'autorité humaine soit en adéquation avec l'autorité divine de l'Écriture, qui demeure la seule réelle source de vérité pour Augustin.

Ainsi, même dans le cas où l'autorité est à la fois humaine et acceptée, Augustin confirme qu'elle provient de sources divines. C'est ce qu'il appelle l'autorité quasi-divine qu'il dit trouver dans des ouvrages précepteurs de bonnes mœurs dont la rédaction a eu, à son avis, l'aide de Dieu pour atteindre la vérité³⁰. Augustin confirme, dans son dialogue avec Alypius, l'idée selon laquelle Dieu serait toujours premier même dans le cas où l'autorité est humaine, car il faut non seulement l'aide de Dieu pour d'abord parvenir à la vérité, mais aussi pour avoir la capacité de vivre en harmonie avec les meilleures mœurs possibles (la vie bonne)³¹. Pour Augustin, Dieu intervient donc de deux manières différentes pour soutenir l'autorité humaine. Il est là (1) pour dicter la bonne conduite à suivre (la prescription) ainsi que (2) pour soutenir l'homme dans les actions de sa vie (le vécu). Sans ce secours divin, l'autorité humaine est vouée, selon Augustin, à n'être qu'une autorité trompeuse basée sur la volonté variable de l'homme. C'est donc la subordination de l'humain au divin (en ce sens où l'homme dépend de

²⁹ *Ibid.* II, IX, 27, p. 244 et 245. Traduction Doignon.

³⁰ *Ibid.* II, X, 28, p. 246 et 247. Traduction Doignon.

³¹ *Ibid.* II, X, 29, p. 252 et 253. Traduction Doignon.

l'aide de Dieu) qui est, en fin de compte, l'ultime critère augustinien pour accepter l'autorité humaine.

La subordination de la voie de la raison à la voie de l'autorité

À cette première subordination de l'autorité humaine à l'autorité divine, clairement présentée par Augustin dans le *De ordine*, s'ajoute une autre, c'est-à-dire celle de la voie de la raison à celle de l'autorité³². Ici, il convient de mentionner que, de la manière dont Augustin conçoit la philosophie, ces deux modes d'accès à la vérité (l'autorité et la raison) ne sont pas seulement compatibles, mais s'avèrent en fait complémentaires en ce sens où, sans la voie de l'autorité, la voie de la raison mènera près de la vérité, sans jamais l'atteindre complètement³³. De la même manière que l'autorité humaine n'arrive à rien sans l'intervention de Dieu, la raison tourne à vide sans les vérités de l'autorité.

Ainsi, l'Écriture, en tant qu'issue de la toute puissance divine, donne à la fois les connaissances nécessaires et préalables pour permettre à l'étude philosophique d'approfondir la compréhension de la vérité³⁴. Cela signifie que la philosophie telle que conçue par Augustin est, essentiellement, aussi dépendante de la révélation. C'est comme si, plutôt que d'avoir deux chemins parallèles menant à la même vérité, le chemin de la raison croisait celui de l'autorité. Ici, pour parvenir à la vérité, la route de la raison doit faire un passage obligé sur le sens unique de l'autorité avant de se séparer en un nouvel embranchement. Trois possibilités se présentent: (1) il est possible de continuer sur le sens unique de l'autorité pour atteindre la

³² *Ibid.* II, IX, 26, p. 238 et 241. Traduction Doignon.

³³ *Ibid.* II, IX, 26, p. 238 et 241. Traduction Doignon.

³⁴ *Ibid.* II, V, 16, p. 208-209. Traduction Doignon.

vérité, (2) passer de la route de l'autorité à celle de la raison pour pénétrer plus profondément les mystères de la vérité ou (3) errer sur la voie de la raison sans jamais parvenir à la vérité.

L'étude de la philosophie en soi, c'est-à-dire sans la lumière de l'autorité, aussi près puisse-t-elle se rendre de la vérité, est vouée à l'échec selon Augustin³⁵. À moins que ce soient, ainsi que le note Étienne Gilson, de simples vérités rationnelles comme en mathématiques, l'appréhension de la vérité nécessite, préalablement, qu'elle soit donnée par l'autorité divine³⁶. En effet, pour Augustin, les mathématiques, en tant qu'étude purement rationnelle des nombres, permettent d'atteindre des certitudes sur les sommes simplement par le travail de la raison³⁷. Même si, dans ce cas de figure, les sommes des nombres ne sont vraies que parce que l'ordre divin y est sous-jacent, la raison humaine n'a pas besoin de l'autorité pour parvenir à comprendre les règles de l'arithmétique. Augustin n'a donc aucun problème à accepter que des connaissances puissent jaillir d'un domaine d'étude particulier.

Le problème qu'il considère dans le *De ordine* est plutôt que, pour bien comprendre ce qu'est la vérité des mystères, la raison, laissée à elle-même, est impuissante. Comme le note Madec dans son article analysant les liens entre les concepts de bonheur, philosophie et religion dans divers ouvrages d'Augustin, ce n'est pas la vérité cherchée par la philosophie qui est trouvée dans les études arithmétiques, puisque la vérité de la philosophie a pour seul objet les mystères dévoilés par l'autorité: «La distinction de l'autorité et de la raison n'implique pas qu'Augustin ait pensé que quelques privilégiés, des “*happy few*”, pouvaient se passer du christianisme comme voie de salut. Car la raison, que promet la philosophie et qui ne libère

³⁵ Augustin mentionne à ce sujet qu'il possède lui-même une forme d'autorité qu'il ne souhaite pas voir méprisée par les jeunes (*Ibid.* II, X, 28, p. 246 et 247 Traduction Doignon). L'autorité humaine n'est donc pas forcément néfaste pour Augustin.

³⁶ GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987, p. 18

³⁷ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, VII, 24 p. 234 et 235. Traduction Doignon.

que de très rares esprits, oriente aussi ceux-ci vers l'intelligence des mystères chrétiens³⁸.»

C'est donc le rapport entre la révélation et la philosophie qu'Augustin met en lumière en subordonnant la voie de la raison à la voie de l'autorité.

Trois cas de figure

1. Les Académiciens

De fait, affirmer que la recherche philosophique, suivant la raison seule, est une voie d'accès à la vérité va à l'encontre de l'argument augustinien qui enlève le statut de sages aux Académiciens:

<i>«Si manifestum est, inquam, beatum non esse, qui quod uult non habet – quod paulo ante ratio demonstravit – nemo autem quaerit quod inuenire non uult, et quaerunt illi semper ueritatem – uolunt ergo inuenire, uolunt igitur habere inuentionem ueritatis – at non inueniunt, sequitur eos non habere quod uolunt, et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nemo sapiens nisi beatus; sapiens igitur Academicus non est.</i>	<i>S'il est évident, dis-je, que celui qui n'a pas ce qu'il veut n'est pas heureux – ce que la raison vient de démontrer –, comme, d'autre part, nul ne cherche ce qu'il ne veut pas trouver et que les Académiciens cherchent toujours la vérité (c'est donc qu'ils veulent la découvrir et qu'ils veulent ainsi obtenir la découverte de la vérité), mais qu'ils ne la trouvent pas, il s'ensuit qu'ils n'ont pas ce qu'ils veulent et de là il s'ensuit aussi qu'ils ne sont pas heureux. Mais il n'y a pas de sage qui ne soit heureux. Donc l'Académicien n'est pas un sage³⁹.»</i>
--	---

Augustin, pour retirer le titre de sage aux Académiciens, associe l'idée d'être heureux avec celle de la sagesse. C'est que la sagesse, dit-il, appartient uniquement aux personnes heureuses, mais il est impossible d'être heureux en même temps que d'être à la recherche de quelque chose. Même si cela semble paradoxal qu'une absence soit un poids, le manque à gagner sera

³⁸ MADEC, Goulven. «Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin», dans *Penser la religion: recherches en philosophie de la religion*, volume 3, Paris, Beauchesne, 1991, p. 63.

³⁹ AUGUSTIN. *Dialogues philosophiques, La Vie Heureuse : De Beata Vita*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1986, II, 14, p. 80 à 83. Traduction Doignon.

toujours un fardeau pour celui qui cherche à le combler⁴⁰. Il va sans dire qu'Augustin voit les Académiciens, dans le *De beata uita*, comme étant en quête de vérité, mais, en même temps, c'est justement parce qu'ils la recherchent qu'Augustin refuse l'idée selon laquelle ils sont heureux. Ici, c'est l'absence de vérité qui fait le malheur des Académiciens et qui, par le fait même, les empêche d'être sages.

Mais alors un problème surgit: comment concilier le fait qu'Augustin, dans le *De ordine*, accepte de définir la philosophie en tant qu'amour de la sagesse tout en refusant, dans le *De beata uita*, le statut de sage aux Académiciens⁴¹? Cela semble paradoxal, car s'il suffit d'aimer la vérité pour la comprendre et que les philosophes que sont les Académiciens (qui désirent toujours connaître la vérité) ne parviennent jamais à l'atteindre, c'est dire qu'à la fois l'amour de la sagesse est suffisant et insuffisant pour atteindre la vérité, ce qui est un contresens. En effet, suivant la lecture marionienne d'Augustin, pour vouloir connaître la vérité, il faut déjà l'aimer⁴². Selon Marion, la disposition préalable à l'accession de la vérité n'est nul autre que l'amour chez Augustin. La vérité, parce que toujours déjà donnée, ne doit qu'être aimée pour être comprise. C'est la condition à la fois nécessaire et suffisante, du point de vue marionien, pour jouir de la vérité. Or, cela paraît contradictoire, car les Académiciens semblent remplir cette condition. Alors pourquoi Augustin insiste-t-il autant sur le fait qu'ils ne connaissent pas la vérité?

⁴⁰ Bien qu'Augustin ne parle pas explicitement du paradoxe du poids de la vie dans les dialogues du *De ordine* et du *De beata uita*, nous comprenons tout de même ici que l'idée d'avoir Dieu alléger l'âme et permet à l'être humain d'atteindre le bonheur. Pour de plus amples informations sur le *pondus meum* augustinien, voir les *Confessiones* (XIII, IX, 10, p. 440, traduction E. Tréhorel et G. Bouissou) ainsi que les analyses faites par Marion (*Op. cit. Au lieu de soi* p. 352 à 365), Vincent Carraud («*Pondus meum amor meus*, ou l'amour de soi contradictoire», dans *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris, Vrin, 2013, p. 79 à 109) et Falque (*Op. cit. Après la métaphysique?* p. 111 à 128).

⁴¹ *Op. cit.* Augustin, *De ordine* I, XI, 32, p. 156 et 157 et *Op. cit.* Augustin, *De beata uita* II, 14, p. 80 et 81.

Traductions Doignon.

⁴² *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 172 et 173.

L'hypothèse la plus simple et malheureusement inadéquate pour régler le problème du nonaccès des Académiciens à la vérité serait de refuser, en même temps que la sagesse, le titre de «philosophes» aux Académiciens. Mais cette idée va à l'encontre de la pensée même d'Augustin, car, à au moins deux reprises dans le *De ordine*, il distingue lui-même deux types de philosophie⁴³. En fait, «philosophie» peut être compris par deux réseaux conceptuels distincts en fonction du sens employé par Augustin dans ses textes. D'une part, la philosophie peut renvoyer aux tentatives, décriées par l'Écriture, de rationaliser le monde en le comprenant strictement par la raison:

«Vnde etiam diuinae scripturae, quas uehementer amplecteris, non omnino philosophos, sed philosophos huius mundi euitandos atque iridendos esse praecipiunt. De là vient que les divines Écritures, auxquelles tu es si vivement attachée, prescrivent de se détourner et de se moquer, non des philosophes en général, mais des philosophes de ce monde⁴⁴.»

Ce type particulier de philosophie correspond, comme nous avons vu, à la voie de la raison laissée à elle-même et c'est ainsi que les Académiciens sont des philosophes.

D'autre part, tel que mentionné par Augustin, toute philosophie n'est pas mauvaise en soi. Bien au contraire, la philosophie est même encouragée par Augustin, car elle permet d'approfondir la compréhension de la vérité lorsque dirigée par la voie de l'autorité. L'autre type de philosophie répond donc au nom de «la vraie philosophie» chez Augustin⁴⁵. Or, il est à noter qu'Augustin distingue, dans les deux cas, le type particulier de philosophie dont il est question dans les deux passages respectifs de la *philosophie en général*. Cela signifie qu'Augustin considère qu'il est possible de concevoir la philosophie de manière à ce qu'elle

⁴³ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, I, XI, 32, p. 156-157 et II, V, 16, 208-209. Traduction Doignon.

⁴⁴ *Ibid.* I, XI, 32, p. 156-157. Traduction Doignon.

⁴⁵ *Ibid.* II, V, 16, p. 208 et 209. Traduction Doignon.

englobe à la fois les diverses philosophies du monde (les Académiciens) et la vraie philosophie.

Plus particulièrement, le terme de «philosophie», bien que son fondement demeure toujours, d'une certaine manière, l'amour de la sagesse, est équivoque chez Augustin. «Philosophie» peut renvoyer à une multitude de significations: «amour de la sagesse⁴⁶», «vie heureuse⁴⁷», «voie de la raison menant à la vérité⁴⁸», «étude des mystères⁴⁹», «enseignement des principes sans principes⁵⁰», «étude de l'âme⁵¹» et «étude de Dieu⁵²». Or, chez Augustin, plusieurs de ces acceptions de la philosophie ont des liens et peuvent renvoyer à un sens commun qui est partagé entre les significations, mais chaque sens mentionné ci-haut n'implique pas nécessairement l'ensemble des autres sens. Nous l'avons vu, la philosophie, en tant que recherche de la vérité, comme c'est le cas chez les Académiciens, ne permet pas nécessairement la vie heureuse, tandis que la philosophie, en tant que vie heureuse, nécessite toujours d'approfondir la vérité. Augustin parle bel et bien de la *philosophie* dans les deux cas, car ce sont deux stades d'une seule et même voie d'accès à la vérité.

L'amour de la sagesse, éprouvé par les Académiciens dans le *De beata uita*, ne pose donc plus problème à la lumière de la distinction conceptuelle des idées de philosophie et de vraie philosophie. En effet, les Académiciens sont bel et bien des philosophes en ce sens qu'ils recherchent la vérité, mais ne sont pas de vrais philosophes parce que leur amour n'est pas dirigé vers la vérité donnée par Dieu. Les Académiciens correspondent, dans le *De ordine*, à

⁴⁶ *Ibid.* I, XI, 32, p. 156 et 157. Traduction Doignon.

⁴⁷ *Ibid.* I, VIII, 24, p. 126 à 129 et *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, I, 3, p. 52 et 53. Traductions Doignon.

⁴⁸ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, IV, 16, p. 208-209. Traduction Doignon.

⁴⁹ *Ibid.* II, V, 16, p. 208 et 209. Traduction Doignon.

⁵⁰ *Ibid.* II, V, 16, p. 208 et 209. Traduction Doignon.

⁵¹ *Ibid.* II, XVIII, 47, p. 304 et 305. Traduction Doignon.

⁵² *Ibid.* II, XVIII, 47, p. 304 et 305. Traduction Doignon.

ce qu'Augustin appelle les «philosophes du monde⁵³», en ce sens où, en vain, ils pensent et rationalisent le monde. De son point de vue, ce qu'ils aiment est une image de la vérité. Bien qu'ils soient amoureux de la sagesse, ils se trompent en ce qui concerne la nature de la vérité. Les Académiciens remplissent donc une condition nécessaire pour atteindre la vérité (aimer la sagesse), mais cette condition est insuffisante, car la vérité est inaccessible sans l'acceptation du don de Dieu qu'est la vérité.

2. Les Manichéens

Ce type de philosophie, décrié par Augustin dans le *De ordine* lorsqu'il distingue deux types de philosophes (les vrais philosophes et les philosophes de ce monde⁵⁴), est aussi dénoncé lorsque, dans le préambule du *De beata uita*, Augustin fait référence à la partie de sa vie qu'il a passée auprès des Manichéens⁵⁵. En effet, aux dires mêmes d'Augustin, c'est à dix-neuf ans qu'il a commencé à s'éprendre de la philosophie, en lisant l'*Hortensius* de Cicéron, mais justement, parce que le type de philosophie pratiqué par Augustin n'était pas encore dirigé par l'autorité, il a, de son propre avis, été «induit en erreur⁵⁶.» Cette époque de la vie d'Augustin a duré environ une dizaine d'années (plus exactement, de 373 à 382) et a été pour lui empreinte de déceptions, car les promesses manichéennes de faire connaître la vérité n'ont jamais été atteintes. Dans ce même passage, quelques lignes plus loin, Augustin dit aussi qu'il s'est trompé parce qu'il a suivi les hommes qui enseignent plutôt que ceux qui commandent. D'une certaine manière, il a dérogé à l'ordre nécessaire pour accéder à la vérité. Nous l'avons dit, selon la conception augustinienne de la philosophie, la raison doit suivre le

⁵³ *Ibid.* I, XI, 32, p. 156 et 157. Traduction Doignon.

⁵⁴ *Ibid.* I, XI, 32, p. 156 et 157. Traduction Doignon.

⁵⁵ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita* I, 3, p. 54 et 55. Traduction Doignon.

⁵⁶ *Ibid.* I, 3-4, p. 54 à 57. Traduction Doignon.

commandement de l'autorité et non pas s'imposer au-dessus de l'autorité comme le font les Manichéens. Mais en suivant la philosophie manichéenne, Augustin a, à son avis, tenté de dévoiler ce que seule l'autorité peut dévoiler.

Mise en comparaison avec celle des Académiciens, la critique des Manichéens n'est pas vraiment explicite, mais elle n'en est pas moins importante, car elle met en évidence l'expérience vécue par Augustin. Pour J. Roland Ramirez, elle permet d'ailleurs de mettre en lumière l'aversion qu'Augustin éprouve envers toute tentative de découvrir la vérité divine sans le soutien de l'autorité. C'est parce qu'Augustin se serait senti trompé par les prétentions à la vérité des Manichéens (cela s'applique aussi aux Académiciens), qu'il aurait, de l'avis de Ramirez, disqualifié l'idée selon laquelle la voie de la raison, laissée à elle-même, serait capable de parvenir à connaître la vérité divine.

3. Monique

Pour bien comprendre comment l'idée augustinienne de la philosophie ne se réduit pas au seul domaine de la raison, nous devons aussi considérer la figure de Monique dans les deux dialogues de Cassiciacum ici à l'étude. La présence de Monique n'est pas négligeable, car, comme le note Mickaël Ribreau, les interventions féminines sont rares dans les ouvrages philosophiques de l'Antiquité⁵⁷. C'est la raison pour laquelle, par ailleurs, Augustin s'est lui-même donné pour tâche au début des deux ouvrages de justifier à ses dédicataires, Manlius Théodore pour le *De beata uita* et le poète Zénobius pour le *De ordine*, pourquoi sa mère prend part aux dialogues⁵⁸. En effet, en l'introduisant par deux fois comme étant

⁵⁷ RIBREAU, Mickaël. «Quand une chrétienne prend la parole: Monique dans le *De ordine* et le *De beata uita* d'Augustin», dans *Cahiers «mondes anciens»*, volume 3, 2012, p. 2 (pagination numérique).

⁵⁸ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita* I, 3, p. 54 et 55 et *De ordine*, I, I, 1, p. 68 et 69. Traductions Doignon.

excessivement douée pour réfléchir aux questions philosophiques, Augustin tente bel et bien d'éviter la critique avant même qu'elle soit formulée – critique selon laquelle Augustin bafoue le modèle cicéronien des dialogues philosophiques en proposant des personnages de piètre éducation plutôt que des protagonistes issus de l'aristocratie romaine ⁵⁹–, mais nous offre aussi, par le fait même, un exemple en chair et en os qui incarne le modèle de la philosophie qui, à ses yeux, est idéal. Cette justification est particulière, car elle suppose qu'une femme n'ayant pas porté d'attention particulière à la vie des études puisse tout de même être capable, voire davantage encore que des aristocrates lettrés, de pratiquer la philosophie.

C'est que Monique, comme l'explique Ribreau, est une femme sans culture, mais qui, tant dans le *De ordine* que dans le *De beata uita*, représente la parole de Dieu⁶⁰. Ainsi, même si elle n'a pas suivi l'enseignement des arts libéraux, elle est tout de même, selon Augustin, apte à comprendre l'esprit de disciplines rationnelles comme la grammaire⁶¹. Certes, elle éprouverait certaines difficultés à traiter de ce genre de disciplines justement parce qu'elle n'y a pas été habituée dans sa jeunesse (Augustin avoue au passage qu'il a lui-même encore quelques lacunes en la matière et qu'il se fait critiquer par les grammairiens malgré son éducation), mais si elle s'adonnait à l'étude de ces questions, elle parviendrait à comprendre l'essentiel tout en délaissant ses aspects plus superficiels⁶². Si besoin est de le préciser, cela signifie que Monique n'est pas dépourvue de raison pour Augustin. Bien au contraire, elle fait même preuve, à son avis, d'une intelligence fort supérieure, qui ne cesse de le surprendre à chacune de ses interventions:

«Nobiscum erat etiam mater nostra, cuius Il y avait aussi avec nous ma mère, dont

⁵⁹ *Op. cit.* Ribreau, *Quand une chrétienne prend la parole*, p. 3.

⁶⁰ *Ibid.* p. 8.

⁶¹ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, XVII, 45, p. 294 à 299. Traduction Doignon.

⁶² *Ibid.* II, XVII, 45, p. 298-299. Traduction Doignon.

ingenium atque in res diuinas inflammatum j'avais perçu les dispositions naturelles et
animum cum antea conuictu diuturno et l'esprit enflammé pour les choses de Dieu
diligenti consideratione perspexeram, tum déjà auparavant grâce à une longue vie
uero in quadam disputatione non paruae rei, commune et à l'attention mise à l'observer;
quam die natali meo cum conuiuiis habui mais surtout, lors d'un certain débat sur un
atque in libellum contulli, tanta mihi mens sujet important, débat que j'eus avec des
eius apparuerat, ut nihil aptius uerae convives le jour de mon anniversaire et que
philosophiae uideretur. j'ai consigné dans un petit livre, son
intelligence m'avait paru si grande qu'elle me
semblait mieux faite qu'aucun autre pour la
vraie philosophie⁶³.»

Ici, le débat de l'anniversaire auquel Augustin fait référence correspond justement au premier entretien du *De beata uita* qui eut lieu aux Ides de novembre. Mais justement, dans ce passage, Augustin fait explicitement référence à l'intelligence de sa mère. Pour lui, le fait que Monique soit la mieux qualifiée à la pratique philosophique revient à dire, en fait, que la philosophie part de l'autorité et que le travail de la raison consiste à illuminer les vérités révélées. Bref, c'est parce que Monique connaît déjà la vérité que ses réflexions philosophiques sont plus adéquates que si elle cherchait à la connaître uniquement par la voie de la raison!

De plus, comme en témoigne l'article de Doignon portant sur les divergences entre les conceptions de la vie heureuse proposées par Monique et Augustin dans le *De beata uita*, Monique semble proposer une vision de la vie heureuse qui, bien qu'étant moins intellectualisée que celle d'Augustin (Doignon voit dans la conception augustinienne de la vie heureuse à la fois le reflet de son intellectualisme et de nombreuses similarités avec les idées néoplatoniciennes), correspond en quelque sorte à un accord entre l'idée de la *uita beata* en tant que «devoir parfait» et des idées plus stoïciennes⁶⁴. Ainsi, dit Doignon, Monique pense la vie heureuse par rapport au commandement du Christ lorsqu'il dit: «Pourquoi m'interroges-tu

⁶³ *Ibid.* II, I, 1, p. 162-163. Traduction Doignon.

⁶⁴ DOIGNON, Jean. «Vie heureuse et perfection: Variantes philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin de *De beata uita*», dans la *Revue d'études augustinienes et patristiques volume 41, numéro 2*, Paris, Institut d'études augustinienes, 1995, p. 313.

sur le bon? Unique est celui qui est bon. Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements [...] *Tu ne commettras pas de meurtre. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne voleras pas. Tu ne porteras pas de faux témoignage. Honore ton père et ta mère. Enfin: Tu aimeras ton prochain comme toi-même*⁶⁵.» Mais, en plus de lier la *uita beata* au fait de devoir suivre les lois sacrées, Doignon voit chez Monique l'idée selon laquelle, comme saint Ambroise et Cicéron, la vie heureuse correspond à l'aboutissement des vertus⁶⁶.

De fait, c'est à la fin du *De beata uita* que Monique fait intervenir la notion d'aboutissement pour décrire la vie heureuse, mais elle le fait en citant Ambroise avant de continuer à élaborer sa propre idée de la vie heureuse⁶⁷. À la fois chez Cicéron, Ambroise et Monique, Doignon retrace en effet les expressions «*perfecta*» et «*perduci*» (utilisées pour définir la vie heureuse comme étant le parfait accomplissement) pour soutenir, qu'au fond, la conception de la vie heureuse proposée par Monique rejoint à la fois des éléments du christianisme (ici, l'évangile selon Matthieu) et des stoïciens (l'accomplissement parfait des vertus).

Bien sûr, sur la stricte base de ce dialogue, nous ne pouvons pas vraiment établir que Monique ait étudié la philosophie ni même su qu'elle faisait référence à des thèses stoïciennes pour définir ce qu'est la vie heureuse. Après tout, elle ne fait que citer un vers tiré des *Hymnes* d'Ambroise et nous pourrions très bien considérer que, ce faisant, elle ne fait que suivre l'autorité d'un homme quasi-divin. Toutefois, nous pouvons affirmer que la référence des propos de Monique à Cicéron témoigne en fait de l'importance qu'Augustin accorde à la fois à

⁶⁵ MATTHIEU. «Évangile selon Matthieu», dans *Nouveau Testament et Psaumes*, Paris, Le Cerf, 1988, 19, 17-19, p. 50-51

⁶⁶ *Op. cit.* Doignon, Vie heureuse et perfection, p. 313.

⁶⁷ Doignon compare en fait les propos du *De legibus* 1, 8, 25 de Cicéron, du *De officiis* 1, 3, 8 de Cicéron ainsi que du *De officiis ministrorum* 1, 11, 36-37 d'Ambroise avec ceux de Monique à la fin du *De beata uita* 4, 35, p. 126. *Ibid.* p. 313.

l'autorité et à la raison. Monique, considérée en tant que philosophe pour Augustin, clôt le dialogue en rappelant que la vie heureuse correspond au fait d'accomplir son devoir (dicté par l'autorité de l'Évangile), mais cela n'entre aucunement en contradiction avec ce que dit Augustin quelques lignes avant cela:

<i>«Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conecaris summo modo.</i>	<i>Donc, pour les âmes, ce qui fait leur rassasiement complet, c'est-à-dire la vie heureuse, c'est la connaissance, dans la perfection de la piété, de celui par qui on est introduit dans la vérité, de la vérité dont on jouit, de ce grâce à quoi on est uni à la mesure suprême⁶⁸.»</i>
--	--

Certes, comme le note Doignon, ces deux idées diffèrent quant à leur histoire, en ce sens où elles ne renvoient pas aux mêmes traditions philosophiques, mais elles sont toutes deux soumises à la même autorité divine. L'une ne va donc pas sans l'autre. Monique ne contredit pas Augustin, elle «reconnaît» ses mots et c'est ce qui l'amène, «joyeuse», à prononcer un vers de l'évêque Ambroise⁶⁹. Le dialogue philosophique se conclut donc sur l'adéquation entre la raison et l'autorité.

La supériorité philosophique:

Toutefois, il est important de souligner que, pour Augustin, le fait que l'autorité soit nécessaire pour permettre à la voie de la raison d'atteindre la vérité ne signifie pas pour autant que la voie de l'autorité soit supérieure. L'antériorité n'implique aucunement la supériorité chez Augustin. Bien au contraire, du point de vue d'Augustin, bien qu'elle survienne ultérieurement, la compréhension de la vérité divine obtenue par la voie de la raison est plus complète que celle de l'autorité. En fait, il paraît même douteux, en ce qui concerne la problématique de la

⁶⁸ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, IV, 35, p. 126-127. Traduction Doignon.

⁶⁹ *Ibid.* IV, 35, p. 126-127. Traduction Doignon.

supériorité de la raison sur l'autorité, de croire qu'Augustin considère la raison et l'autorité comme étant des voies d'égale valeur pour accéder à la vérité⁷⁰. C'est que, aux dires mêmes d'Augustin, la voie de la raison, promise par la philosophie, est supérieure à celle de l'autorité:

«*Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque uotis constanter operam dederint aut contemnentes aut non ualentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos esse quidem, cum inter homines uiuunt, nescio quo modo appellem, tamen inconcusse credo, mox ut hoc corpus reliquerint, eos, quo bene magis minusue uixerunt, eo facilius aut difficilius liberari.*

*Quant à ceux qui se contentant de la seule autorité auront donné leur soin avec constance seulement aux bonnes mœurs et aux désirs droits, ou par dédain ou par incapacité de s'instruire dans les disciplines libérales excellentes, je ne sais comment les qualifier d'heureux du moins durant leur vie parmi les hommes; néanmoins je crois inébranlablement que, après qu'ils ont quitté ce corps, ils sont libérés avec plus de facilité ou de difficulté, selon qu'ils ont vécu plus ou moins bien.*⁷¹.»

En ce sens, bien que l'autorité permette d'accéder à la vérité, elle ne permet pas – ou, pour être exact, Augustin en doute – de vivre heureux en ce monde. Certaines connaissances des disciplines libérales sont tout aussi nécessaires, chez Augustin, pour accéder à la vie heureuse (d'où l'importance de la précision que sa mère comprend l'esprit de la grammaire sans avoir eu à l'étudier rigoureusement⁷²).

Pour Augustin, les sciences sont, comme le note Dominique Doucet, toujours utiles pour comprendre la vérité: «Ce texte relativement court [Doucet fait ici référence au *De ordine* I, VIII, 24] se révèle en revanche extrêmement riche en thèmes importants. Tout d'abord Augustin y annonce le point central du second livre du *De ordine*: les disciplines libérales, en les situant immédiatement dans leur ordre. Aucune science (*disciplina*) n'est inutile à la

⁷⁰ DOIGNON, Jean. Introduction au *De ordine* p. 36 / RAMIREZ, J. Roland. «The priority of Reason over Faith in Augustine» dans *Augustinian Studies* vol. 13, Villanova University, Villanova, 1982, pp. 123 à 131 / VON JESS, Wilma Gundersdorf. «Reason as Propaedeutic to Faith in Augustine», dans *International Journal for Philosophy of Religion*, 1974, Volume 5 (4), pp.225-233.

⁷¹ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, IX, 26, p. 240 à 243. Traduction Doignon.

⁷² *Ibid.* II, XVII, 45, p. 298-299. Traduction Doignon.

recherche de la vérité qui conduit au bonheur⁷³. » Mais il y a plus, car Augustin assimile bel et bien, dans le *De ordine* II, IX, 26, la vie heureuse avec la vie des études libérales. D'une certaine manière, il accepte l'idée qu'un homme puisse être heureux en ne suivant que la voie de l'autorité (donc indépendamment de la voie de la raison), mais il ne comprend pas pourquoi, justement parce que, à son avis, l'autorité demande d'étudier les mystères divins. Bref, il accepte la possibilité qu'une telle vie soit heureuse, sans être à même de concevoir comment c'est possible.

L'autorité, selon Augustin, n'est que l'étape du berceau par rapport à la vérité⁷⁴. Bien sûr, la voie de l'autorité est essentielle pour parvenir à connaître la vérité divine (comme être un nourrisson est essentiel avant de parvenir à la vie adulte), car elle est première temporellement, mais elle est considérée inférieure en fonction du degré de perfectionnement de la compréhension qu'elle permet. Les vérités divines sont, pour ainsi dire, connues, avec la voie de l'autorité, avant d'être mieux comprises par la voie de la raison. Lorsqu'Augustin définit le rôle de la voie de l'autorité dans le second livre du *De ordine*, il affirme clairement que son utilité est d'indiquer aux hommes la voie à suivre pour être heureux, c'est-à-dire celle de l'intellect⁷⁵.

De plus, au sujet de la supériorité de la raison sur l'autorité, l'article de Ramirez avance une thèse intéressante: en associant l'idée d'autorité à celle de la foi, Ramirez soutient que, non seulement la raison prime sur l'autorité quant à la nature (c'est-à-dire quant au degré de perfectionnement de la compréhension que les deux voies permettent), mais aussi, d'une

⁷³ DOUCET, Dominique. «L'époux des âmes. Porphyre, Ambroise et Augustin: *De bono mortis* 14-20; *De ordine* I, 8, 24» dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques volume 41, numéro 2*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1995, p. 234.

⁷⁴ *Ibid.* p. 242 et 243.

⁷⁵ *Ibid.* p. 240 et 241.

certaine manière, quant à la chronologie⁷⁶. De fait, Ramirez accepte l'idée selon laquelle, chez Augustin, un enfant peut croire sans avoir préalablement réfléchi sur sa croyance (priorité chronologique de la foi sur la raison), mais refuse d'appliquer le même raisonnement pour l'adulte doué de raison. C'est que, dit Ramirez, afin de soutenir son propos, croire trop hâtivement est déconseillé par Augustin: «*To believe too readily is to fall into the fault of credulity or gullibility, according to Augustine. There can be no doubt that so-called blind faith, which some religious leaders praise in their followers, would be condemned by him*⁷⁷.» L'adulte doué de raison réfléchit avant de croire et, de ce fait, prouve, selon Ramirez, que la raison est, d'un certain point de vue, chronologiquement antérieure à l'autorité.

Il faut noter, toutefois, qu'une réserve est de mise quant à l'article de Ramirez, car il associe les concepts augustinien d'autorité et de raison respectivement à la foi et à la pensée dans son argumentaire, mais il n'est pas clair – du moins dans le *De ordine* et le *De beata uita* – qu'Augustin accepterait une classification conceptuelle aussi rigide. En effet, il est possible de considérer la foi, chez Augustin, comme ne faisant pas partie de l'autorité, mais plutôt comme étant une acceptation de cette autorité. François-Joseph Thonnard, dans son article portant sur la méthode rationnelle de la philosophie, affirme en effet que les idées de foi et de raison, portant toutes deux sur la connaissance de la vérité, correspondent plutôt à deux étapes différentes de la compréhension de la vérité pour Augustin:

«Le couple “Foi” et “intelligence” désigne toujours deux étapes de notre connaissance, l'une imparfaite, l'autre parfaite; et de notre connaissance de la vérité qui, pour saint Augustin, n'est pas l'œuvre des sens mais de l'âme spirituelle appelée “mens”. Celle-ci est douée, dit-il, d'intelligence et de raison, c'est-à-dire capable d'atteindre la vérité par une vue directe ou de la

⁷⁶ *Op. cit.* Ramirez, *The priority of Reason*, p. 129.

⁷⁷ Ici, Ramirez fait référence au *De utilitate credendi* rédigé en 391. *Ibid.* p. 130.

conquérir par le travail du raisonnement. Notre esprit est ainsi défini par le but qu'il poursuit, "comprendre le vrai"; et la méthode lui prescrit de commencer par la foi⁷⁸.»

En ce sens, comme l'explique Thonnard, la foi correspond à la première étape de la connaissance de la vérité divine dans l'esprit humain et elle ne s'oppose jamais au travail de la raison, car, ensemble, la foi et la raison contribuent à la compréhension des mystères. Cela signifie que la foi n'est ni équivalente ni réductible à l'autorité, car elle n'en fait tout simplement pas partie. L'autorité dicte, alors que la foi reçoit les connaissances de manière «obscur».

De plus, rien n'indique chez Augustin que la foi est strictement réservée au domaine de l'autorité. Ce serait d'ailleurs la raison pour laquelle chaque occurrence du terme *fides* du *De ordine* d'Augustin apparaît comme étant une possession de la vérité, certes soumise à la voie de l'autorité, mais tout comme toute connaissance de la vérité chez Augustin (y compris la possession de la vérité par la voie de la raison)⁷⁹. Celui qui connaît rationnellement la vérité des mystères, chez Augustin, n'en a pas moins la foi; il n'a qu'une connaissance plus approfondie de cette même vérité.

C'est que le fait d'avoir la foi permet au croyant de vivre adéquatement avec l'ordre établi, en ce sens où il accepte de se subordonner à l'autorité, mais c'est bien la raison qui lui permet d'accepter la foi. Ce faisant, la priorité chronologique de l'autorité sur la raison persiste en ce qui concerne l'accès à la vérité (la vérité est donnée par Dieu avant d'être comprise intellectuellement); de même, la priorité chronologique de la raison sur la croyance se maintient (la foi telle que visée par Augustin n'est pas hâtive, mais réfléchie). Ainsi, ce qui est

⁷⁸ THONNARD, François-Joseph. «La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme» dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques volume 06, numéro 1*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1960, p. 11-12.

⁷⁹ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, V, 15, p. 206-207 / II, V, 17, p. 212-213 / II, VIII, 25, p. 238-239 / II, XVII, 45, p. 298-299 / p. 314-315. Traductions Doignon.

à retenir dans l'article de Ramirez est que la foi et la raison sont des concepts fondamentaux de l'idée augustinienne de philosophie, car ils sont tous deux indispensables pour parvenir à la compréhension de la vérité.

L'herméneutique scripturaire

La conjugaison de la voie de l'autorité avec la voie de la raison amène donc Augustin à penser la philosophie, pour reprendre l'expression d'Isabelle Bochet, à la manière d'une herméneutique scripturaire⁸⁰. L'idée directrice de Bochet est que le corpus augustinien est empreint du vocabulaire biblique et qu'il faut donc étudier l'Écriture pour comprendre toutes les références faites par Augustin. Lorsqu'elle identifie la pensée augustinienne à l'herméneutique scripturaire, Bochet cherche à expliquer la manière dont l'interprétation des textes sacrés a non seulement influencé Augustin, mais correspond en fait au fondement même de l'ensemble de sa philosophie⁸¹. Ainsi, pour Bochet, Augustin fait de l'herméneutique scripturaire précisément en ce sens qu'il fonde sa pensée sur son interprétation rationnelle de l'Écriture.

Bochet, dans son article, explique le lien intime qui lie Augustin à l'Écriture et, de ce fait, à la parole divine. Pour comprendre Augustin, il faut, à son avis, comprendre sa relation avec les textes bibliques⁸². Mais justement, pour elle, la Bible n'est pas comparable aux autres influences de la pensée d'Augustin; c'est sa référence fondamentale sur laquelle il base l'entièreté de ses propos: «[L'Écriture] ne saurait donc être considérée comme une source parmi d'autres de sa pensée: elle en est l'âme⁸³.» Cela ne signifie pas que la conception de la

⁸⁰ BOCHET, Isabelle. «Herméneutique, apologétique et philosophie: recherches sur Augustin», dans la *Revue d'études augustinienes et patristiques* volume 48, numéro 2, Paris, Institut d'études augustinienes, 2002, p. 321.

⁸¹ *Ibid.* p. 322.

⁸² *Ibid.* p. 321.

⁸³ *Ibid.* p. 321.

philosophie d'Augustin n'a aucune influence en dehors de la Bible (comme les néoplatoniciens), mais bien plutôt que *ce qui prime*, c'est l'étude rationnelle de la parole de Dieu (donc l'Écriture).

À ce point de notre analyse, nous voyons bien que l'expression «herméneutique scripturaire», employée dans l'article de Bochet, représente parfaitement l'idée qu'Augustin se fait de la discipline philosophique telle que définie dans le *De ordine*⁸⁴. Elle permet donc de trouver les mots justes pour désigner le rapport entre la raison et l'autorité dans la conception augustinienne de la philosophie. L'herméneutique scripturaire correspond à ce qu'Augustin appelle la vraie philosophie puisque celle-ci est une tentative de comprendre rationnellement les mystères révélés par la parole divine de l'Écriture. Le terme «herméneutique» renvoie au travail de la raison (essentiel à l'idée augustinienne de la philosophie), alors que le terme «scripturaire» donne l'objet de la discipline (les mystères de l'Écriture). Bref, parce que l'usage de la raison est important chez Augustin, mais, par rapport à la vérité divine, elle est pertinente uniquement lorsque son objet est dicté par l'autorité, nous pouvons définir la philosophie augustinienne en tant qu'herméneutique scripturaire.

La philosophie: éducatrice et communautaire

De plus, il faut souligner que le rôle de la philosophie telle que conçue par Augustin n'est pas restreint uniquement à l'étude rationnelle des mystères; la philosophie *doit aussi enseigner* les vérités dictées par l'autorité⁸⁵. Dans les deux cas, l'objet de la philosophie concerne les mystères, mais son rôle quant à ceux-ci est double, en ce sens où elle doit à la fois les rechercher et les enseigner. Le philosophe, selon le *De ordine*, n'est pas celui qui se

⁸⁴ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, V, 16, p. 208 à 211. Traduction Doignon.

⁸⁵ *Ibid.* II, V, 16, p. 208 à 211. Traduction Doignon.

met au-dessus de ceux qui commandent, il est celui qui explique ce qui a été préalablement dévoilé par la véritable autorité, c'est-à-dire Dieu. Ainsi prend sens le second rôle de la philosophie (le premier étant de bien comprendre la vérité des mystères) mentionné par Augustin dans le *De ordine*, celui d'enseigner la vérité⁸⁶. La raison est donc au service de l'autorité de deux manières différentes, mais complémentaires chez Augustin: (1) d'abord pour la comprendre, c'est-à-dire, comme nous avons dit précédemment, d'étudier les mystères divins dans le but d'en approfondir la connaissance et (2) ensuite pour l'enseigner. La philosophie, selon Augustin, est éducative précisément en ce sens où elle est de nature évangélisatrice.

Pourtant, cela ne va pas de soi, car la philosophie, prise en son sens strict d'«amour de la sagesse», n'implique aucunement l'idée selon laquelle elle ait le devoir d'enseigner la sagesse acquise. L'amour de la sagesse, à la rigueur des termes, est ni pour ni contre une quelconque forme de propagation de la vérité. Ce n'est qu'un amour et c'est l'interprétation de ce qu'est la sagesse qui fait en sorte qu'elle doit ou ne doit pas être enseignée. Pour prendre position sur la question de sa diffusion, il faut donc déjà avoir conceptualisé la sagesse d'une certaine manière. En ce sens, c'est parce que la sagesse est comprise comme étant la vérité de Dieu et que l'autorité scripturaire dicte de propager la «bonne nouvelle» des évangiles que la philosophie a comme devoir, pour Augustin, d'instruire les autres à propos de la vérité.

Justement, lorsque la conception augustinienne de la philosophie est mise en parallèle avec les textes sacrés, il devient tout à fait normal de la considérer comme un moyen pour faciliter la tâche de l'évangélisation. L'Écriture ou, plus exactement, les Évangiles auxquels

⁸⁶ *Ibid.* II, V, 16, p. 208 à 211. Traduction Doignon.

Augustin avait accès⁸⁷, correspondent à l'autorité qui donne la vérité à l'être humain. C'est parce que, selon Augustin, la vérité est d'abord révélée que le vrai philosophe a pour tâche de partager la sagesse qu'il a trouvée, car les textes saints le commandent: «Allez donc: de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit⁸⁸.» La philosophie devient alors, pour Augustin, l'amour de Dieu et, ce faisant, se découvre un rôle nouveau, c'est-à-dire de suivre la volonté divine en partageant la parole de Dieu. En d'autres termes, aimer la sagesse revient à aimer l'autorité divine, ce qui implique de suivre son commandement en retransmettant la vérité révélée.

Les dialogues du *De ordine* et du *De beata uita* se situent donc dans la tentative d'Augustin de connaître la vérité en communauté. Dans le *De ordine*, par exemple, Augustin et ses interlocuteurs discutent ensemble des problèmes concernant l'ordre du monde (qu'ils portent sur des questions aussi variées que la causalité, le bien et le mal, ou encore l'ordre particulier de la compréhension humaine) justement dans le but de mieux le comprendre. C'est que, selon Augustin, l'ordre divin n'est pas évident à voir; il est, comme le note Doignon, en quelque sorte caché et il faut le découvrir, en raisonnant à son sujet, pour le comprendre pleinement⁸⁹. Si l'ordre divin, qui, chez Augustin, est intimement lié à l'idée de providence, apparaissait clairement aux yeux de tous, la question de son existence n'aurait même pas à être posée. Mais elle l'est dans le *De ordine*.

⁸⁷ Augustin a eu accès à plusieurs versions, traductions et interprétations des Écritures comme en témoignent ses appréhensions et ses commentaires concernant la traduction latine de Jérôme, aujourd'hui appelée la Vulgate, dans la Lettre XXVIII: «*De uertendis autem in linguam Latinam sanctis litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus es, ut signis adhibitis quid inter hanc tuam et LXX, quorum est grauissima auctoritas, interpretationem distet appareat.* – Mais, quant à traduire en latin les saintes lettres canoniques, je ne voudrais pas que tu t'y évertues, si ce n'est avec la méthode suivie pour traduire Job, en marquant par des signes les différences entre ta traduction et celle de la Septante, dont l'autorité est d'un très grand poids.» (AUGUSTIN. *Epistulae I-XXX*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011, I-XXX, XXVIII, 2, p. 476 à 477). Traduction Lancel.

⁸⁸ *Op. cit.* Matthieu 28, 19-20, p. 76-77.

⁸⁹ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, note 36 de Doignon, p. 88 et 89.

Au début du premier entretien, Trygetius, bien qu'il soit favorable à la thèse d'un monde ordonné, ouvre en effet la discussion en disant qu'il éprouve de l'incertitude par rapport à l'ordre du monde⁹⁰. Le dialogue du *De ordine* se veut donc une réponse à cette incertitude partagée à la fois par Trygetius, Licentius et Augustin; le passage de l'incertitude à la connaissance se fait à l'aide de raisonnements philosophiques qu'ils échangent ensemble. Ceci n'est pas anodin, car comme le mentionne André Mandouze, cela signifie que les dialogues de Cassiciacum incarnent l'idée même de la diffusion de la vérité promue par Augustin:

«Comme si, après avoir entendu retentir en lui la voix de l'Apôtre, le professeur de rhétorique qui avait renoncé à «vendre» des paroles pouvait trouver meilleur cadre au développement de sa vie religieuse que celui que pouvait lui fournir la vie communautaire avec de jeunes Africains désireux de s'entretenir de Virgile, de Cicéron, de Platon et de Dieu! D'ailleurs, la campagne à Cassiciacum représente pour Augustin, à la veille de son baptême, le premier essai de monastère tenté par ce contemplatif qui ne peut imaginer une jouissance en quelque sorte égoïste de Dieu⁹¹.»

Non seulement Augustin y définit la philosophie par rapport à son rôle d'éducateur, mais le dialogue en soi représente aussi cette idée. Dans le *De ordine*, tant en ce qui concerne la forme que le contenu, nous retrouvons donc l'idée augustinienne selon laquelle la philosophie sert à enseigner la vérité.

La philosophie religieuse

La philosophie est donc, pour Augustin, intimement liée à la religion ou, pour reprendre le propos de Gilson à ce sujet: «Une philosophie qui veut être un vrai amour de la sagesse, doit partir de la foi, dont elle sera l'intelligence. Une religion qui se veut aussi parfaite

⁹⁰ *Ibid.* I, IV, 10, p. 94 et 95. Traduction Doignon.

⁹¹ MANDOUZE, André. «Saint Augustin ou le rhéteur canonisé», dans *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, volume 1, numéro 2, juin 1955, p. 39.

que possible, doit tendre vers l'intelligence à partir de la foi⁹².» Pour parler de la conception augustinienne de la philosophie, nous devons parler nécessairement du concept de religion. Que ce soit par son rôle d'approfondissement ou d'enseignement des connaissances relatives aux mystères, l'autorité divine joue toujours un rôle par rapport à la philosophie telle que pensée par Augustin

Or, l'intimité conceptuelle entre la religion et la philosophie, de l'avis de Marion, s'explique par l'absence de métaphysique dans la pensée augustinienne⁹³. C'est, dit Marion, parce qu'Augustin ne connaît pas encore les distinctions métaphysiques, qui, à son avis, ont catégorisé les disciplines connues aujourd'hui sous le nom de philosophie et de théologie, qu'il a pensé une philosophie indissociable de la religion.

Au terme de ce premier chapitre, nous exprimons notre accord avec l'idée selon laquelle la philosophie est nécessairement religieuse chez Augustin, mais l'étude de ses rôles ne permet toujours pas de conclure que c'est à cause de l'absence de métaphysique. En effet, les rôles accordés à la philosophie par Augustin ne se distinguent d'aucune forme de métaphysique, car l'étude et l'enseignement des mystères divins ne diffèrent pas du rôle de la philosophie que nous retrouvons chez des auteurs médiévaux qui sont sans l'ombre d'un doute métaphysiciens (nous pensons ici, avec Gilson, à Thomas d'Aquin)⁹⁴. Il reste donc, afin d'établir si la conception augustinienne de la philosophie se distingue de la métaphysique, à vérifier *de quelle manière* il étudie et enseigne les mystères divins dans le *De ordine* et le *De beata uita*.

⁹² *Op. cit.* Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 46.

⁹³ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 27.

⁹⁴ GILSON, Étienne. *Le thomisme: introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1986, p. 188.

CHAPITRE II

LA VÉRITÉ DE LA *UITA BEATA* ET SON ACQUISITION

Le paradoxe de la vie heureuse

Ainsi, le double rôle de la philosophie étant maintenant défini comme ce qui, en même temps, permet d'approfondir la compréhension des mystères et l'enseignement de leurs vérités, il convient désormais de s'attarder plus précisément sur le mode d'acquisition de la vérité pensé par Augustin. C'est qu'Augustin, tant dans le *De ordine* que dans le *De beata uita*, présente l'acquisition de la vérité comme étant liée à la sagesse et à la vie heureuse⁹⁵. Il va même jusqu'à dire, dans le *De beata uita*, que la vie heureuse correspond justement à la sagesse⁹⁶. Cela signifie à la fois que, pour être heureux, il faut être sage et que pour être sage, il faut être heureux. Cette double implication est importante, car, selon l'interprétation marionienne d'Augustin, le fait qu'il attache la sagesse à la vie heureuse (et par le fait même, la vérité au bonheur) lui permet de penser la vérité de manière non théorétique⁹⁷. Or, afin de bien saisir la thèse de Marion à ce sujet, nous devons expliquer en quoi consiste le paradoxe augustinien de la vie heureuse.

Mais avant même de commencer à présenter en quoi consiste le paradoxe augustinien de la vie heureuse, il convient d'abord de rappeler comment Augustin en vient à concevoir l'opposition de la sagesse à la sottise. C'est que la sagesse est, chez Augustin, toujours liée à la vérité, mais peut renvoyer à deux significations différentes. La première consiste à confondre

⁹⁵ En fait, la liaison des concepts de sagesse et de vie heureuse est implicite dans le *De ordine* (*Op. cit.* Augustin, *De ordine*, I, VIII, 24, p. 130-131) et explicite dans le *De beata uita* (*Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, IV, 33, p. 122 et 123). Traductions Doignon.

⁹⁶ *Ibid.* IV, 33, p. 122 et 123. Traduction Doignon.

⁹⁷ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 151 à 153.

directement la sagesse avec la vérité. La vérité et la sagesse ne sont, selon cette première conception, qu'une seule et même chose, c'est-à-dire Dieu et la *uita beata* (ou tout autre nom divin qui lui est accordé)⁹⁸. Elle ne doit pas être comprise, ici, au sens d'une connaissance humaine, car, bien que l'être humain puisse y avoir accès par l'esprit, nous parlons présentement de ce qu'Augustin décrit comme étant la sagesse en tant que *sagesse suprême*. C'est le savoir divin par opposition à l'ignorance, l'omniscience de Dieu contre l'absolu néant.

Or, c'est parce que l'être humain a accès à la sagesse divine qu'Augustin emploie cette expression dans un second sens, dérivé du premier. La sagesse correspond donc, aussi, à la connaissance humaine de Dieu. C'est un savoir qui découle de la sagesse divine. En un mot, lorsque Augustin dit que le philosophe aime la sagesse, cela signifie qu'il aime la vérité, en ce sens où il aime Dieu et la vie heureuse et, en même temps, il peut être nommé sage parce qu'il possède la sagesse sous la mode de la connaissance. Il connaît la sagesse, donc il a la sagesse. En effet, dans le *De beata uita*, Augustin présente la sagesse comme étant contraire aux idées de «sottise», d'«indigence» et de «mort»:

«Est ergo animi egestas, inquam, nihil aliud quam stultitia. Haec est enim contraria sapientiae et ita contraria, ut mors uitae, ut beata uita miserae, hoc est sine aliquo medio. Ainsi, dis-je, l'indigence de l'esprit n'est pas autre chose que la sottise. C'est elle qui est opposée à la sagesse et qui lui est opposée, comme la mort l'est à la vie, comme l'est la vie heureuse à la vie malheureuse⁹⁹.»

Mais ces qualificatifs renvoient tous à l'idée d'un «manque à gagner». Tout le vocabulaire augustinien utilisé pour opposer la sagesse à la sottise renvoie ainsi soit au fait d'«avoir», soit à celui de «manquer» ou encore, pour expliquer le passage de la sottise à la sagesse, à celui de «se nourrir» et de «se remplir»¹⁰⁰.

⁹⁸ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, IV, 34, p. 124 et 125. Traduction Doignon.

⁹⁹ *Ibid.* IV, 28, p. 110 et 111. Traduction Doignon.

¹⁰⁰ *Ibid.* IV, 28, p. 110 et 111. Traduction Doignon.

Le sot n'est sot que parce qu'il n'a pas la sagesse. Il lui manque la sagesse pour ne plus être sot de la même manière que la nourriture manque à l'estomac pour être rassasié¹⁰¹. Augustin évoque l'analogie alimentaire, dans le *De beata uita*, pour bien illustrer le processus d'acquisition de la sagesse. Pour devenir sage, de l'avis d'Augustin, il faut nourrir l'esprit, non pas n'importe comment, mais bien avec les bonnes connaissances. C'est qu'aucun esprit n'est absolument vide. Même l'esprit d'un sot est plein, mais le problème avec lui, selon Augustin, est qu'il n'est pas plein des bonnes idées et, de ce fait, est donc «vide» des *bonnes connaissances*¹⁰². Cela signifie qu'elles manquent au sot justement en ce sens où il ne les possède pas: c'est pourquoi le sot est l'opposé du sage, il n'a pas les connaissances correspondant à la sagesse.

Cela va de pair avec ce qu'Augustin dit lui-même dans le *De ordine* lorsqu'il explique qu'il est impossible de connaître la sottise, car ce n'est rien d'autre qu'une absence d'être:

«*Vt enim oculis tenebras uitamus eo ipso, quo nolumus non uidere, sic quisque uolet uitare stultitiam, non eam conetur intellegere, sed ea quae possunt intellegi, per hanc se non intellegere doleat eamque sibi esse praesentem, non quo ipsam magis intellegit, sed quo alia minus intellegit, sentiat.* Car de même que pour les yeux nous évitons les ténèbres, par le fait même que nous refusons de ne pas voir, de même quiconque voudra éviter la sottise ne s'efforcera pas de la comprendre, mais qu'il déplore ne pas comprendre à cause d'elle ce qui peut être compris et se rende compte qu'elle lui est présente¹⁰³, du fait, non qu'il la comprend mieux, mais qu'il comprend moins d'autres choses¹⁰⁴.»

La sottise est une absence d'être, en ce sens où il manque quelque chose à l'esprit, mais cela ne signifie pas pour autant que l'esprit est vide. L'esprit, dans cet extrait, est sot tout simplement à

¹⁰¹ *Ibid.* II, 7, p. 64 et 65. Traduction Doignon.

¹⁰² *Ibid.* II, 8, p. 68 et 69. Traduction Doignon.

¹⁰³ La traduction de Doignon de cet extrait du *De ordine* n'est pas littérale, cependant, elle est fidèle à l'idée d'Augustin selon laquelle la compréhension de l'ignorance, en soi, est impossible; une telle compréhension vient toujours, pour Augustin, à la lumière de certaines connaissances. En ce sens, selon Augustin, nous ne comprenons pas ce qu'est l'ignorance, nous constatons plutôt que, par nos connaissances lacunaires, nous sommes ignorants.

¹⁰⁴ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, III, 10, p. 194 et 195. Traduction Doignon.

cause d'une compréhension inférieure d'un objet visé par l'esprit, mais cette compréhension n'est pas nulle. Le sot *sait* qu'il comprend moins une chose (et c'est pourquoi il lui est permis de déplorer sa mécompréhension), mais, en même temps, pour savoir cela, il doit effectivement reconnaître que cette chose existe. C'est en effet impossible pour quelqu'un de «déplorer» l'absence de connaissance si, à tout le moins, il ne prend pas conscience de cette absence. Bien entendu, cela ne veut pas dire qu'il comprend le néant et la sottise, mais seulement qu'il peut en reconnaître l'existence justement parce que son esprit n'est pas complètement vide.

Ainsi, en lisant les passages du *De beata uita* II, 7-8 et IV, 28 parallèlement à celui du *De ordine* II, III, 10, il est clair qu'Augustin considère la sagesse humaine comme un mode de la connaissance: la sottise est une carence qui se comble lorsque l'esprit est rassasié du savoir¹⁰⁵. La sagesse divine peut donc être connue, pour Augustin, à différents degrés par l'esprit humain (le plus bas étant le niveau de la sottise, c'est-à-dire la simple prise de conscience qu'il existe une sagesse supérieure, le plus haut étant celui de la sagesse humaine, au sens d'une connaissance approfondie de Dieu). La philosophie, dans tout ça, sert donc à illuminer l'esprit en apportant de meilleures connaissances à celui qui la pratique. C'est, pour ainsi dire, la philosophie qui permet de monter dans la hiérarchie de la sagesse, en *comprenant davantage* les vérités divines.

Toutefois, il est légitime de se demander à quel type de connaissances la philosophie donne accès. L'enjeu ici est de comprendre comment Augustin pense la sagesse comme étant liée à la connaissance et de voir de quelle manière, comme se demande Heidegger dans son analyse des *Confessiones*, Augustin pense que la vérité de la *uita beata* apparaît dans l'esprit

¹⁰⁵ *Ibid.* II, III, 10, p. 194 et 195 / *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, II, 7-8, p. 64 à 69 et IV, 28, p. 110 et 111. Traductions Doignon.

humain¹⁰⁶. C'est que, bien que l'opposition des notions augustinienne de sagesse et de sottise confirme l'idée selon laquelle la philosophie approfondit le savoir donné par la voie de l'autorité, il n'est toutefois pas clair que la vérité de la *uita beata* puisse être comprise à la manière d'un concept.

Pour Heidegger, la vérité de la *uita beata* est particulière, car lorsque nous cherchons à savoir ce qu'elle est, surgit aussitôt la question de savoir *comment* elle est connue: «Ce qu'elle [la *uita beata*] est: c'est cette question qui oblige à se poser celle de savoir comment on l'a. La situation d'accomplissement, l'existence authentique. – S'approprier “l'avoir” de manière à ce que l'avoir devienne un “être”¹⁰⁷.» Bien entendu, Heidegger comprend que la *uita beata* existe indépendamment de l'esprit humain chez Augustin (nous l'avons dit, la sagesse correspond à la vie heureuse et à Dieu). Son propos n'est pas que l'être même de la *uita beata* existe uniquement dans l'esprit, mais bien, comme il l'explique dans son ouvrage, que c'est la manière dont elle apparaît à l'esprit qui le renseigne sur ce qu'elle est.

Suivant cette idée, Heidegger affirme que la vie heureuse pensée par Augustin n'est pas une chose matérielle, car elle n'est pas connue à partir de l'expérience sensorielle. De la même manière, elle ne correspond pas aux entités abstraites comme les nombres, car les abstractions mathématiques apparaissent, aux dires de Heidegger, comme des évidences, alors que la vie heureuse, quant à elle, n'est pas vraiment connue (c'est pourquoi l'esprit la recherche)¹⁰⁸. L'être de la vie heureuse ne prend sens, pour Augustin, que par la manière dont il y a accès. Car la connaissance de la vie heureuse dépend de la manière dont elle se présente à l'esprit, Heidegger considère qu'il est impossible de connaître la *uita beata* sans se poser la question de

¹⁰⁶ *Op. cit.* Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 213 à 220.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 217.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 216.

la forme qu'elle prend dans l'esprit. Or, c'est justement pour soutenir l'idée selon laquelle la vérité augustinienne correspondant à la *uita beata* n'est pas réductible à la connaissance théorique que Marion utilise le paradoxe de la vie heureuse.

Ce qui est paradoxal dans la vie heureuse, comme l'explique Augustin dans le *De beata uita*, est que, bien que tous la désirent, tous n'agissent pourtant pas de manière à l'atteindre¹⁰⁹. En effet, cela pose problème, car, logiquement, pour que l'esprit désire quelque chose, il faut qu'il ait, sous un certain rapport, préalablement pris connaissance de cette chose; mais le problème est justement que l'objet recherché est une connaissance. C'est exactement ce que Heidegger dit lorsqu'il parle de la *uita beata* présentée dans les *Confessiones* d'Augustin:

«Comme on l'a déjà vu plus haut, quelque divers que puissent être les degrés de perfection des manières d'avoir la *beata uita*, tous la *volunt*, ils la désirent (désir “universellement répandu”, “chacun” le possède), et nous la désirons, parce que nous l'aimons; et nous ne pouvons l'aimer que parce que, d'une manière ou d'une autre, nous en avons une certaine connaissance¹¹⁰.»

Il n'y a pas de désir s'il n'y a pas d'objet désiré. Mais alors, si le désir de vivre heureux est universel et que tout le monde a la connaissance de la vie heureuse, pourquoi tous ne sont-ils pas heureux? Aussitôt que la primauté de la connaissance sur le désir est pensée, apparaît l'embarras quant à la vie heureuse, car elle ne peut plus être considérée comme étant une simple connaissance conceptuelle. Le problème consiste donc en l'inadéquation du bonheur et de la connaissance qui y est rattachée. Loin d'impliquer à lui seul la vie bienheureuse, le savoir n'est donc pas, chez Augustin, la condition suffisante de la *uita beata*.

En fait, Augustin expose en partie ce problème dans le préambule du *De beata uita* sous la forme de l'image du navigateur qui, comme un homme cherchant à être heureux, tente d'amarrer au port de la philosophie:

¹⁰⁹ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, I, 3, p. 52 à 55. Traduction Doignon.

¹¹⁰ *Op. cit.* Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 216.

«His autem omnibus, qui quocumque modo ad beata uitae regionem feruntur, unus immanissimus mons ante ipsum portum constitutus, quo etiam magmas ingredientibus gignit angustias, uehementissime formidandus cautissimeque uitandus est.

Tous ces hommes qui, d'une façon ou d'une autre, se dirigent vers la région de la vie heureuse ont à redouter très fortement et à éviter avec le plus grand soin une montagne absolument gigantesque placée juste devant le port et causant à ceux qui s'y engagent de braves embarras¹¹¹.»

Dans cette image, la philosophie sert de port à l'île de la vie heureuse, mais tous ne peuvent y accéder, car bien qu'ils cherchent à être heureux, ils sont déviés de leur but par la montagne qui représente, aux dires même d'Augustin, la gloire vaine et l'orgueil¹¹². Ici, contre la voie de la raison, la gloire et l'orgueil apparaissent dans la perspective augustinienne de la philosophie comme étant des mirages de vies heureuses. Plutôt que de voir la philosophie comme étant le mode de vie à suivre pour accéder à la vérité de la *uita beata*, plusieurs se trompent sur ce qu'est la vie heureuse en la confondant avec d'autres modes de vie, dont le pire est, de l'avis d'Augustin, la vie passionnée pour la gloire vide.

Ainsi, ce sont de fausses représentations de la vie heureuse qui, chez Augustin, font en sorte que certaines personnes, bien qu'elles recherchent la *uita beata*, ne parviennent pas à la trouver¹¹³. Mais ceci n'apprend rien quant aux raisons pour lesquelles une personne qui connaît la vie heureuse peut tout de même faire erreur à son sujet; cela nous dit seulement qu'Augustin considère l'existence de ce paradoxe. Le problème persiste: bien entendu, Augustin considère les hommes qui ne sont pas heureux comme étant leurrés par des «mirages», mais cela n'explique pas pourquoi, s'ils savent où se situe l'île du bonheur (c'est-à-dire comment vivre heureux), ils sont trompés. En effet, nous savons maintenant qu'il est possible d'être dupé quant à la manière de vivre la *uita beata*, mais, à la base, cette même possibilité d'être trompé

¹¹¹ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, I, 3, p. 52 et 53. Traduction Doignon.

¹¹² *Ibid.* I, 3, p. 54 et 55. Traduction Doignon.

¹¹³ *Ibid.* I, 3, p. 52 et 53. Traduction Doignon.

ne devrait précisément pas, si la connaissance précède réellement le désir, être considérée par Augustin.

Deux conceptions de l'édifice érotique

Pour résoudre ce paradoxe, Marion explique que c'est la compréhension de la structure même du désir qui, dans la pensée augustinienne, doit être révisée¹¹⁴. C'est qu'il est possible de distinguer au moins deux interprétations différentes de l'édifice érotique augustinien. La première, qui se trouve, entre autres commentateurs d'Augustin, chez Hannah Arendt, stipule que: «Tout désir est lié à quelque chose de déterminé qu'il désire. C'est cet objet du désir qui d'abord a fait naître le désir, l'a enflammé, lui a donné sa direction. Il est déterminable par ce qui le détermine, par ce qui est assigné à sa visée¹¹⁵.» Arendt, quelques lignes plus loin, ajoute que c'est parce que l'objet, pris indépendamment du désir, est connu qu'il est possible, par après, de le vouloir¹¹⁶. Cela signifie qu'il y a, selon Arendt, primauté de la connaissance sur le désir chez Augustin. Appliqué à la *uita beata*, la structure du désir pensée par Arendt fonctionne comme suit: pour être heureux, il suffit de désirer le bien qui ne peut pas être perdu¹¹⁷. Or, ce qui est universellement voulu de l'avis d'Augustin, dit Arendt, correspond bien sûr à la vie heureuse, mais elle est impossible à atteindre tant et aussi longtemps que la crainte de la perdre est présente à l'esprit. La vie glorieuse peut (et va) nécessairement être perdue lorsque la mort surviendra: c'est pourquoi Augustin ne peut pas la considérer comme étant une vie heureuse.

¹¹⁴ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 151 à 157.

¹¹⁵ ARENDT, Hannah. *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Rivages, 2009, p. 33.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 33.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 35.

Bien entendu, l'interprétation arendtienne du corpus augustinien, en associant la vie heureuse au désir d'une chose immuable, est compatible avec les propos d'Augustin, de sa mère et de Trygétius dans le *De beata uita*. En effet, dans un passage de la première journée de discussions, ils en viennent à la conclusion que deux raisons expliquent le malheur de ceux qui désirent des biens éphémères, soit la peur de les perdre et l'insuffisance des biens obtenus¹¹⁸.

(1) D'une part, lorsqu'une chose voulue est mortelle (que ce soit un objet qui se détériore ou le corps d'un être qui meurt), elle est, pense Augustin, condamnée à disparaître et c'est la crainte de cette disparition, c'est-à-dire de se faire enlever la chose, qui cause le malheur¹¹⁹. Pour reprendre l'expression d'Arendt à cet effet, la vie d'une telle personne ne peut être heureuse puisqu'elle est constamment dans *l'insécurité*.

(2) D'autre part, la personne qui cherche le bonheur dans les biens mortels sera toujours déçue puisque, comme le suggère Monique et l'approuve Augustin, ils sont sans limites¹²⁰. Or, l'absence de limites fait en sorte qu'une telle personne ressent toujours un manque; parce que la chose n'est jamais possédée dans son entièreté, le désir n'est jamais vraiment comblé.

Ainsi, dans l'optique augustinienne, c'est à la fois parce que l'existence des objets terrestres ne persiste pas dans le temps et qu'ils ne peuvent être possédés qu'en partie qu'il s'ensuit que la vie heureuse ne réside pas dans la possession des choses périssables. Le bonheur, dit Augustin, survient donc au moment où une personne possède l'objet de son désir, à moins que son désir porte sur un être périssable. Au contraire, le bonheur se trouve, chez Augustin, lorsque le bien voulu est immuable, c'est-à-dire quand l'amour est orienté vers la vie

¹¹⁸ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, II, 11, p. 74 à 77. Traduction Doignon.

¹¹⁹ *Ibid.* II, 11, p. 76 et 77. Traduction Doignon.

¹²⁰ *Ibid.* II, 11, p. 76 et 77. Traduction Doignon.

éternelle. En ce sens, Arendt pense que la vie vraiment heureuse visée dans l'œuvre augustinienne est la vie qui, en soi, ne peut pas être perdue, au sens de la vie immortelle qui n'est rien d'autre que Dieu.

Nous devons ici préciser qu'Augustin dans le *De beata uita* n'est pas complètement contre l'idée d'avoir en sa possession des objets éphémères. Le désir des choses terrestres n'est pas mal en soi; la volonté humaine doit tout simplement les considérer en tant que biens de nature inférieure au bien suprême¹²¹. Le monde créé par Dieu, comme le dit Augustin dans le *De ordine*, demeure fondamentalement bon¹²². La nécessité de manger pour vivre, par exemple, fait en sorte que l'être humain désire la nourriture pour se rassasier et cela ne pose aucun problème tant et aussi longtemps que les aliments sont consommés dans une juste mesure (et non pas par gourmandise ou dans le but de trouver le bonheur). Pour Augustin, chaque chose doit être aimée en fonction de sa juste place dans l'univers. Il ne dit pas que l'être humain doit définitivement se détacher du monde terrestre. Au contraire, Augustin pense même dans le *De beata uita* que l'âme d'une personne qui aime dans une juste mesure les biens éphémères en tirera du bonheur, non pas à cause de ces biens, mais bien par la «retenue» de son âme¹²³.

Toutefois, la conception d'Arendt qui place la connaissance de la vie éternelle comme étant antérieure aux désirs, bien que cohérente avec les propos d'Augustin dans le *De beata uita* (il dit effectivement que la vie heureuse est permanente, au contraire de la gloire

¹²¹ Sur la question des différentes catégories de biens, Augustin en établit la classification tout en élaborant davantage sur chaque type dans le livre III du *De libero arbitrio* (III, I, 3, p. 386 et 387. Traduction Goulven Madec), mais ce qui est dit dans la première discussion du *De beata uita* semble aller exactement dans le même sens, c'est-à-dire que tout ce qui est créé est bon et le bien suprême correspond à Dieu.

¹²² *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, I, I, 1, p. 70 et 71. Traduction Doignon.

¹²³ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, II, 11, p. 76 et 77. Traduction Doignon.

éphémère¹²⁴), ne permet malheureusement pas de résoudre le paradoxe de la *uita beata*. C'est que, pour Arendt, la permanence de l'éternité est connue à la manière d'un concept: «C'est à partir du concept du bien ainsi défini, à partir de l'éternité, que le monde et la temporalité sont dévalorisés et relativisés¹²⁵.» Mais affirmer que la vie heureuse correspond, chez Augustin, au fait de vouloir la vie indépendamment de sa négation (la mort) – donc en comprenant le bien de la vie éternelle à la manière d'un concept – n'explique en rien pourquoi, d'abord et avant tout, le désir d'une vie heureuse est universel chez l'être humain.

C'est l'universalité de ce désir qui pose problème dans l'interprétation arendtienne de la structure érotique censée mener à la vie heureuse chez Augustin, car, dans le *De beata uita*, Augustin soutient bel et bien que tous, d'une certaine manière, connaissent la vie heureuse puisqu'elle est voulue par tout le monde¹²⁶. Mais en présentant le désir de vivre heureux comme provenant de la connaissance du concept du bien, c'est-à-dire de la même manière que selon l'interprétation arendtienne d'Augustin, il n'y a plus vraiment place à l'erreur; si le concept est connu et que le désir découle de sa connaissance, alors le désir sera nécessairement porté vers l'objet de cette connaissance, ce qui n'est pas le cas chez Augustin (tous ne veulent pas le bien éternel). Il s'ensuit que la *uita beata* pensée par Augustin ne doit pas, contrairement à ce que pense Arendt, être assimilée à un concept antérieur à la volonté de l'âme.

C'est d'ailleurs ce que propose Marion lorsqu'il présente une interprétation de la structure du désir chez Augustin qui est différente de celle d'Arendt. De l'avis de Marion, Augustin ne pense pas *d'abord* la vérité de la *uita beata* à la manière d'un objet théorique¹²⁷. En fait, Marion soutient qu'Augustin effectue un renversement de la structure du désir, en

¹²⁴ *Ibid.* II, 11, p. 74-75. Traduction Doignon.

¹²⁵ *Op. cit.* Arendt, *Le concept d'amour*, p. 38.

¹²⁶ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, II, 10, p. 70 et 71. Traduction Doignon.

¹²⁷ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 195.

plaçant la vérité de la *uita beata* comme étant certes antérieure aux désirs, mais postérieure par rapport à la conceptualisation de sa connaissance¹²⁸. Cela signifie que, pour Marion, la *uita beata* telle qu'entendue par Augustin, est, bien sûr, considérée comme une connaissance théorique sur laquelle l'être humain peut raisonner, mais seulement de manière secondaire, en ce sens où cela n'est possible qu'après (1) avoir pris conscience de son existence et (2) l'avoir aimée en tant que vérité. Ici, nous pouvons distinguer la prise de conscience de la connaissance théorique de la vérité; l'âme a déjà conscience que la *uita beata* existe, tout en ignorant en quoi elle consiste. La vérité demeure la condition de possibilité du désir, mais c'est le désir (lorsque vraiment mû par l'amour de Dieu) qui devient la condition de possibilité de sa connaissance. C'est bien parce que la vérité augustinienne s'impose à l'esprit, non pas comme une connaissance ordinaire, mais bien comme un excès d'évidence, c'est-à-dire à la manière d'un phénomène saturé¹²⁹, que Marion résout le paradoxe selon lequel tous connaissent la vie heureuse, mais que très peu y parviennent.

Afin de bien comprendre l'interprétation marionienne de la structure de la *uita beata* telle que pensée par Augustin, il faut faire une digression sur ce qu'il entend lorsqu'il parle de «phénomènes saturés». Pour Marion, les phénomènes saturés ne sont pas réductibles à des catégories, ils les transcendent de manière telle que l'esprit ne peut les circonscrire à l'intérieur d'un simple concept¹³⁰. Le terme «saturé», employé par Marion, renvoie à l'idée d'une intuition

¹²⁸ *Ibid.* p. 195.

¹²⁹ Denis Fiset, dans une conférence portant sur la phénoménologie et la métaphysique contemporaine, présente l'idée marionienne de phénomènes saturés en opposition avec le déficit d'intuition retrouvé chez Husserl. Le phénomène saturé correspond donc, pour Marion, à l'excès de visée intentionnelle qui, en même temps, empêche l'esprit de vraiment cerner la chose visée. Fiset donne ensuite les trois exemples de phénomènes saturés proposés par Marion dans l'ouvrage *Étant donné* (p. 314-1315): (1) l'infini de Descartes, (2) le sublime de Kant et (3) la conscience intime du temps de Husserl. FISETTE, Denis. «Phénoménologie et métaphysique: remarques à propos d'un débat récent», dans *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin (Presses de l'Université Laval), 1999, p. 108 à 110.

¹³⁰ *Ibid.* p. 109.

si pleine de son contenu qu'il en devient non seulement visible dans l'esprit, mais aussi hors de l'esprit. De même que, dans l'eau salée, les grains de sels sont visibles uniquement après la saturation, de même, le contenu d'une intuition saturée laisse voir ce qui est à la fois présent *dans et en dehors de* l'esprit. Ces phénomènes permettent donc d'avoir, sans la comprendre, une intuition d'autre chose (Dieu ou la *uita beata* dans le cas d'Augustin) que ce qui appartient à l'*ego*, justement parce qu'il voit une chose plus grande que lui.

Conjointement avec l'idée de transcendance, ces phénomènes se trouvent aussi déjà présents à l'esprit¹³¹. Ce sont des intuitions qui précèdent toute visée intentionnelle de l'esprit, parce que, plutôt que d'être vides au départ et remplies par la suite, elles sont toujours déjà données (par Dieu chez Augustin). C'est comme s'ils étaient déjà connus, mais que, pour y avoir accès (comprendre à quoi ils correspondent), ils devaient être *reconnus* par la pensée. Contrairement aux représentations conceptuelles de l'esprit, les phénomènes saturés donnent à voir des choses qui dépassent le simple pouvoir de la compréhension. C'est un phénomène perçu par l'esprit, mais dont l'image mentale qui est donnée est trop limitée pour le voir dans son entièreté. Il est, en d'autres termes, trop grand pour être conceptualisé. Pour faire une analogie, les phénomènes saturés sont à la compréhension ce que l'horizon est au regard, c'est-à-dire trop vastes pour être saisis complètement.

La *uita beata* augustinienne, pour Marion, correspond à un phénomène de ce type¹³². Elle est désirée parce qu'elle est connue de tous, non pas comme un concept, mais bien comme une intuition présente à l'esprit donnée préalablement par Dieu. Cette manière de concevoir la vie heureuse pensée par Augustin est à la fois compatible avec le *De beata uita* et le *De ordine*, car, dans les deux ouvrages, il cherche justement à connaître ce qu'est la vie heureuse.

¹³¹ *Ibid.* p. 110.

¹³² *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 153.

Il cherche parce qu'il ne sait pas exactement à quoi elle correspond, mais, tout de même, il reconnaît son existence. La vie heureuse existe, mais n'est pas comprise. L'interprétation marionienne permet de mieux comprendre comment Augustin en vient à renverser la primauté de la connaissance sur le désir et, ce faisant, à accepter que certaines personnes puissent être dupées en ce qui concerne la *uita beata*. Si Augustin la connaissait, il accepterait le statut de sage (le sage est heureux), ce qu'il refuse invariablement, comme le fait son ami Licentius, dans le *De ordine*¹³³.

En même temps, il est évident qu'Augustin a une certaine idée de ce qu'est la vie heureuse dans les deux ouvrages, puisqu'il affirme à ce sujet qu'elle correspond au fait d'«avoir Dieu»¹³⁴. Dans le même ordre d'idées, et nous l'avons dit précédemment, Augustin affirme dans le *De beata uita* que la vie heureuse correspond à la sagesse. Les deux dialogues mènent en effet à la même conclusion: la sage est heureux parce qu'il possède Dieu par la connaissance qu'il en a. Ce faisant, les deux discussions philosophiques servent, chez Augustin, à mieux circonscrire ce qui, de prime abord, apparaît seulement de manière vague et confuse à l'esprit. C'est en ce sens que nous pouvons affirmer qu'Augustin cherche à comprendre davantage l'intuition de son esprit. La thèse marionienne selon laquelle la *uita beata* correspond à une sorte de phénomène saturé qu'Augustin tente de connaître n'est donc pas absurde. Le problème est qu'il utilise cette idée pour distinguer Augustin de la tradition métaphysique, ce qui n'est pas évident, car nous ne savons pas encore si cette conception de la vie heureuse est suffisante pour établir une telle dissociation entre la pensée augustinienne et la métaphysique. Il reste donc à voir si, comme le veut Marion, l'idée de la vérité de la *uita beata* comme phénomène saturé implique l'absence de métaphysique chez Augustin.

¹³³ *Op. cit.* Augustin, *De ordine* II, II, 7, p. 182 à 185. Traduction Doignon.

¹³⁴ *Ibid.* II, VII, 20, p. 220-221 et *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, II, 12, p. 78 et 79. Traductions Doignon.

Contre la métaphysique de la subjectivité

Même si Marion a raison d'affirmer que le désir prime, d'une certaine manière, sur la connaissance dans l'ordre d'acquisition de la vérité de la *uita beata*, cela n'implique pas qu'Augustin ne fait pas de métaphysique. Bien au contraire, nous l'avons dit et Marion n'est pas contre l'idée non plus, rien n'empêche Augustin de considérer la vie heureuse en tant que connaissance objectivable. En effet, à la fin du *De ordine*, Augustin énumère différentes actions de l'esprit en lien avec la recherche de la vérité:

<i>«Quae uota ut deuotissime impleantur, tibi maxime hoc negotium, mater, iniungimus, cuius precibus indubitanter credo atque confirmo mihi istam mentem Deum dedisse, ut inueniendae ueritati nihil omnino praeponam, nihil aliud uelim, nihil cogitem, nihil amem, nec desino credere nos hoc tantum bonum, quod te promerente, concupiuius, eadem, te petente, adepturos.</i>	<i>Faire que ces demandes soient accomplies dans la plus grande piété, c'est la tâche, dont nous te chargeons avant tout, ma mère, toi dont les prières, je le crois et l'assure sans hésiter, m'ont assuré cet état d'esprit de ne préférer absolument rien à la découverte de la vérité, de ne rien vouloir, penser, aimer d'autre, et je ne cesse de croire que ce bien si grand, auquel tu nous as fait aspirer par ton mérite, nous allons l'obtenir aussi par tes demandes¹³⁵.»</i>
--	--

Dans ce passage, la voie menant à la recherche philosophique (et donc, par le fait même, à la *uita beata*) ne débute certes pas par la connaissance de l'esprit (ici, ce sont les prières de la mère d'Augustin qui l'amènent sur le chemin de la vie heureuse), mais aboutit bel et bien, entre autres actions, à la *pensée*. Ici, la grâce divine est première pour Augustin, car elle est la condition de possibilité pour que l'esprit puisse à la fois «vouloir», «penser» et «aimer» la vérité. Mais, bien que secondes, ces trois actions ne doivent pas être négligées, car elles forment l'ensemble des dispositions de l'esprit eu égard à la *uita beata*.

L'amour et la volonté, bien qu'essentiels pour l'accession à la vérité, ne permettent pas à elles seules de connaître ce qu'est la vie bonne. Tous deux sont nécessaires pour que

¹³⁵ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, XX, 52, p. 320 à 323. Traduction Doignon.

l'âme humaine puisse mieux saisir l'intuition donnée, mais insuffisants pour la comprendre. Lorsque Augustin parle de la vie heureuse dans le *De ordine*, il l'assimile en effet à la «conduite excellente» tout en la distinguant de certains modes de vie. Par exemple, Augustin affirme qu'il recherche la vie heureuse sans être distrait par l'orgueil, les honneurs ou encore les richesses¹³⁶. Or, cette distinction nécessite clairement la pensée, car pour pouvoir catégoriser des modes de vie comme étant soit «bons», soit «mauvais», il ne faut pas simplement aimer et vouloir la vie heureuse, mais bien *aussi* la connaître et la comprendre. Ici, les trois actions de l'esprit sont à l'œuvre: l'amour incite la volonté à chercher à comprendre la vérité.

Mais cet amour, qui est antérieur à la volonté de chercher selon Marion, est justement ce qui distingue Augustin de la tradition métaphysique. Augustin, dit-il, n'appartient pas à la métaphysique, parce que l'*ego* est second par rapport à l'amour¹³⁷. L'intuition de la vie heureuse est donnée dans l'esprit de l'*ego*, qui n'a pas le choix de l'aimer ou de l'haïr et, de ce fait, de chercher à la comprendre vraiment ou de se laisser berner par des illusions de bonheur. Ce que Marion indique est que le point de départ d'Augustin ne correspond ni au sujet (car, dit Marion, Augustin ne se voit pas comme sujet, mais plutôt comme vie donnée), ni à la décision du sujet (la décision vient toujours après le don divin dans la perspective amoureuse augustinienne telle que présentée par Marion).

En cela, Augustin se distingue bel et bien d'une branche de la métaphysique que de Libera nomme «la métaphysique de la subjectivité» (c'est-à-dire celle qui considère le sujet comme étant à l'origine de l'acquisition de la vérité)¹³⁸. Il diffère aussi de «la métaphysique de

¹³⁶ *Ibid.* II, XX, 52, p. 320 et 321. Traduction Doignon.

¹³⁷ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 158 et 159.

¹³⁸ *Op. cit.* De Libera, *Augustin et la question du sujet* p. 13.

la subjectivité absolue» (en ce sens où le sujet n'est pas uniquement premier, mais bien la seule source de vérité) que Heidegger attribue à Hegel et Nietzsche comme le mentionne Joseph Van Wiele dans son article à ce sujet¹³⁹. Tant pour la métaphysique de la subjectivité que la métaphysique de la subjectivité absolue, ce qui est recherché correspond à un fondement premier dans le sujet, ce qui est loin d'être le cas chez Augustin, car son concept de vie, tout en demeurant éminemment important pour son argumentaire, n'est pas garant de vérité.

Réponse à une objection possible

Bien entendu, le concept de vie est essentiel à l'argumentaire augustinien. C'est qu'Augustin, comme le note Doignon dans son article justifiant le titre de sa traduction du *De beata uita* par «*La vie heureuse*», ne parle pas simplement de bonheur, mais bien de ce que c'est que de *vivre* le bonheur, car, – et cela est attesté aussi, dit Doignon, par les *Soliloquia* d'Augustin¹⁴⁰ – seul ce qui vit peut être heureux¹⁴¹. Pour rechercher le bonheur, il faut donc déjà être vivant. Mais il y a plus, car l'idée même de vie, chez Augustin, sert, dans le *De beata uita*, de première évidence¹⁴². Elle est, dans l'ordre des connaissances, la première certitude: nous vivons. C'est avec elle, en questionnant son frère Navigius, que commence le raisonnement par lequel Augustin parvient à convaincre ses interlocuteurs que la vie heureuse dépend de la sagesse¹⁴³. Si nous recherchons la vie heureuse, dit Augustin, c'est bien parce que nous vivons.

¹³⁹ *Op. cit.* Wiele, «Heidegger et Nietzsche: le problème de la métaphysique» p. 464.

¹⁴⁰ DOIGNON, Jean. «"La vie Heureuse" ou "sur le Bonheur"? Comment comprendre le titre du 'De Beata Vita' de saint Augustin?» dans *Hermes*, volume 119, numéro 4, p. 505.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 505.

¹⁴² *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, II, 7, p. 62 et 63. Traduction Doignon.

¹⁴³ *Ibid.* II, 7, p. 62 et 63. Traduction Doignon.

Or, il serait possible, à tort toutefois, de croire que l'idée selon laquelle Augustin présente justement la certitude de la vie comme le fondement de tout son argumentaire qui suivra dans ses différents entretiens du *De beata uita* sert, en même temps, de fondement à la vérité de la vie heureuse. Selon cette perspective, parce que la certitude de la vie est l'axiome initial qui soutient l'entièreté du raisonnement augustinien dans le dialogue, alors cette même certitude serait, chez Augustin, la preuve de sa propre existence et permettrait, comme le *cogito* cartésien, d'établir par la suite avec certitude ce qu'est la vie heureuse. Mais – et nous sommes en accord avec Marion à ce sujet – ce serait faire fausse route¹⁴⁴.

En fait, dans le *De beata uita*, il convient de constater qu'Augustin n'utilise pas la vie pour parvenir à une quelconque certitude de l'existence subjective; bien au contraire, Augustin ajoute au fait que nous vivons celui que nous *avons* la vie¹⁴⁵. Ici, Augustin dédouble la certitude. Navigius sait qu'il *possède* la vie parce qu'il vit, en ce sens où il *expérimente* la vie.

Ce qui pourrait passer, à la première lecture du *De beata uita*, pour une simple tautologie s'avère en fait révélateur pour comprendre la conception augustinienne de la philosophie. Pourquoi dédoubler la certitude de la vie avec celle d'*avoir* la vie? Parce que le don de Dieu est sous-entendu dans l'expression «*habere te uitam*» employée par Augustin¹⁴⁶. Comme l'explique Marion, le point de départ n'est pas la certitude qu'a Augustin de sa propre existence, mais le don de cette existence, car il *n'est pas* sa vie, il *a reçu* sa vie¹⁴⁷. La certitude de la vie, initiale dans le raisonnement philosophique d'Augustin, arrive donc en second lieu, c'est-à-dire toujours après avoir été reçue, dans le processus d'accession à la vérité. Ce faisant,

¹⁴⁴ En effet, Marion a consacré le second chapitre de son ouvrage à dissocier la pensée augustinienne du *cogito* cartésien. *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 89 à 149.

¹⁴⁵ *Ibid.* II, 7, p. 62 et 63. Traduction Doignon.

¹⁴⁶ *Ibid.* II, 7, p. 62. Traduction Doignon.

¹⁴⁷ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 96.

l'étude philosophique ne dépend pas uniquement de la vie comme étant l'axiome initial de tout le raisonnement du *De beata uita*, mais aussi du don dont cette vie dépend.

Ainsi, parce que l'idée de vie utilisée par Augustin dans le *De beata uita* ne correspond pas à l'idée de sujet, Augustin propose dans ce texte un réseau conceptuel particulier qui n'est pas assimilable à la métaphysique du sujet. En effet, comme le note Marion, le concept de vie tel que présenté par Augustin n'est aucunement équivalent au concept d'*ego* cartésien:

«Là où Descartes accomplit l'approbation de l'ego à lui-même (sa pensée l'assurant de soi dans son être comme res cogitans), saint Augustin n'assigne la mens à sa vie (par la contradiction du doute) que pour l'exposer à cette vie même; or, cette vie ne m'appartenant par définition pas comme la mienne, je ne peux que m'exposer à elle comme ce à quoi j'appartiens, plus moi-même que moi et pour quoi, dès ce moment, je me désapproprie de moi-même¹⁴⁸.»

Pour Marion, Augustin n'opère pas de concordance conceptuelle entre sa vie et son existence, justement parce qu'il n'est pas, à strictement parler, sa vie. L'*ego* prend conscience de son existence par quelque chose qui lui échappe. Ce n'est pas l'*ego*, réfléchissant à sa situation d'*ego*, qui assure la connaissance de son existence. C'est la vie, pour Augustin, qui donne accès à l'*ego* et sert donc de fondement à son raisonnement. Le sujet n'est donc pas premier dans l'ordre des connaissances augustiniennes, car ce n'est pas vraiment le «moi» qui permet de connaître, mais la vie qui n'est pas «moi».

La métaphysique de l'expérience intérieure

De fait, Marion a raison d'affirmer qu'Augustin se distingue de la métaphysique, mais seulement si elle est considérée en tant que métaphysique de la subjectivité. Or, l'absence d'une métaphysique de la subjectivité n'implique pas l'absence de toute métaphysique. En effet, il est possible, comme le fait Jocelyn Benoist dans son article *Dépassement de la*

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 96.

métaphysique, de penser l'expression assez vague de métaphysique de manière plurielle et ainsi de voir plusieurs courants dans son histoire¹⁴⁹.

Si Augustin ne place pas le sujet à l'origine du processus d'accession à la vérité, il utilise tout de même, en parlant du don de la vie que nous avons reçue, un raisonnement similaire qui part de la certitude de la vie. Ce qu'il découvre, ce ne sont pas les caractéristiques du sujet, mais le mystère qui les accompagne, en ce sens qu'il découvre qu'il est son âme, mais, qu'en même temps, il l'ignore. En considérant la philosophie telle que conçue par Augustin dans le *De ordine*, c'est-à-dire l'étude de deux questions bien précises «Una de anima, altera de Deo. – L'une sur l'âme l'autre sur Dieu¹⁵⁰», tout en la distinguant de la tradition métaphysique de la subjectivité qui étudie l'âme par et pour elle-même, il est plus aisé de comprendre comment, malgré la dépossession du soi, les connaissances objectives et théoriques acquises par Augustin permettent de le rattacher à une certaine forme de métaphysique.

Les découvertes de l'âme, ou plutôt la mise en lumière de ses mystères, en tant qu'elles sont assimilables au savoir, correspondent justement à ce que Karl Jaspers, suivant Windelband, appelle la métaphysique de l'expérience intérieure: «Windelband a qualifié cette forme de pensée de “métaphysique de l'expérience intérieure”, à juste titre, car chez saint Augustin il s'agit d'éclairer les mobiles surnaturels dans l'homme, à tort, si on voulait entendre par là une nouvelle métaphysique objective de l'âme¹⁵¹.» Cela signifie qu'Augustin ne cherche pas à décrire les différentes facettes de l'âme. Il ne tente pas, par exemple, d'expliquer l'âme dans une formule tripartite – *epithumia* (ἐπιθυμία), *thumos* (θυμός) et *logistikón* (λογιστικόν)

¹⁴⁹ *Op. cit.* Benoist, *Dépassements de la métaphysique*, p. 173.

¹⁵⁰ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, XVIII, 47, p. 304-305.

¹⁵¹ *Op. cit.* Jaspers, *Les grands philosophes* p. 180 citant Windelband p. 203 et suivantes.

– comme celle de Platon dans la *République*¹⁵². Au contraire, son idée est plutôt, comme le soutient également Jaspers, de connaître l'âme à partir de ses limites.

La vie d'Augustin, au départ, ne lui appartient pas vraiment en ce sens où elle lui est donnée. Il expérimente donc la limite de son soi par le don d'une vie qu'il n'a pas choisi de vivre. Ce faisant, il pose la question de l'âme à l'inverse de ses prédécesseurs (Héraclite, Platon, Aristote, etc.), car il ne part pas de ses connaissances objectives de l'âme pour parvenir à mieux la décrire, il commence par mettre en évidence ses mystères dans le but de les étudier¹⁵³. Mais, au bout du compte, l'étude demeure rationnelle et objective. Ce n'est pas par une mystique quelconque qu'Augustin parvient à cerner les mystères de l'âme, mais bien par l'étude philosophique. Bien sûr, nous pouvons parler, dans la philosophie augustinienne, d'une forme de connaissance plus imparfaite (la connaissance offerte par l'autorité), cependant, même dans ce cas, elle est connue par un esprit rationnel, non pas à travers l'expérience mystique, mais bien par le travail de raisonnements. Augustin aboutira donc, d'une manière ou d'une autre, à des connaissances objectives sur l'âme, aussi limitées puissent-elles être. S'il y a quelque chose de métaphysique chez Augustin, c'est bien le fait de comprendre l'âme à la fois dans ses limites et dans son rapport avec Dieu.

L'interprétation marionienne de la structure érotique menant à la connaissance de la vie heureuse chez Augustin peut bien être différente de philosophes comme Aristote, mais il n'en demeure pas moins que c'est une théorie objective de l'accès à la vérité. Or, c'est justement pour cette raison que Heidegger décrit la philosophie augustinienne exactement de la manière dont Marion pense la métaphysique: «Le chercher, et surtout le chercher-Dieu, devient problématique! La question dévie donc vers une théorie générale de l'accès, théorie qui n'est

¹⁵² PLATON, *La république*, Paris, GF Flammarion, 2004, *IV*, 441c, p. 251 et 252. Traduction Georges Leroux.

¹⁵³ *Op. cit.* Jaspers, *Les grands philosophes*, p. 180.

pas authentiquement et strictement existentielle¹⁵⁴.» Il ajoute un peu plus loin: «Il demeure en même temps dans une perspective d'ordre et de cadrage et dans le sens référentiel directeur correspondant. – Grec [mot illisible] “catholique”¹⁵⁵.» Cela signifie, en d'autres termes, qu'Augustin, pour Heidegger, a conceptualisé la manière dont il accède à la vérité comme une théorie. Peu importe la manière dont il pense les concepts d'âme, de vie, de désir ou encore de connaissance, le fait est qu'Augustin a tout de même réfléchi sur le mode d'accession à la vérité et, de ce fait, en a fait une théorie que nous pouvons assimiler à l'idée d'une métaphysique de l'expérience intérieure.

¹⁵⁴ *Op. cit.* Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 214.

¹⁵⁵ *Op. cit.* Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 215.

CHAPITRE III

LA FINALITÉ DE LA PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE

L'«avoir Dieu propice»

Dans le *De beata uita* comme dans le *De ordine*, l'objectif ultime de la philosophie est de *trouver Dieu* (la sagesse) pour en jouir¹⁵⁶. Bien entendu, la jouissance de Dieu représente une partie importante de l'exercice de ce qu'Augustin appelle la «vraie philosophie», mais cette jouissance qui permet la vie heureuse est impossible, chez Augustin, sans avoir, au moins, pris conscience de l'existence de Dieu. C'est la connaissance de Dieu qui, au final, est recherchée tout au long des deux dialogues, car à chaque fois qu'Augustin parle soit de vérité, de sagesse ou encore de vie heureuse, c'est en fait de Dieu qu'il cherche à parler:

«Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conectoris summo modo. Quae tria unum Deum intellegendibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt.

Donc, pour les âmes, ce qui fait leur rassasiement complet, c'est-à-dire la vie heureuse, c'est la connaissance, dans la perfection de la piété, de celui par qui on est introduit dans la vérité, de la vérité dont on jouit, de ce grâce à quoi on est uni à la mesure suprême. Ces trois, pour ceux qui en ont l'intelligence, désignent un Dieu unique et une substance unique, si l'on écarte les illusions d'une superstition pleine de variations¹⁵⁷.»

C'est tout comme pour la question de l'âme que nous avons précédemment étudiée; les mystères de Dieu sont étudiés rationnellement par la philosophie dans le but de mieux les saisir par l'esprit. Dieu, certes, n'est réductible à aucun de ces concepts, mais il est, chez Augustin, leur condition d'existence: sans Dieu, nulle vérité, ce qui implique l'impossibilité de

¹⁵⁶ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, XVIII, 47, p. 304 et 305 et *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, IV, 35, p. 126 et 127. Traduction Doignon.

¹⁵⁷ *Ibid.* IV, 35, p. 126 et 127. Traduction Doignon.

la posséder (donc nulle sagesse) et puisque la sagesse est nécessaire pour être heureux, la vie heureuse s'avère dès lors aussi irréalisable.

Pour la philosophie du *De beata uita*, la sagesse, en tant que *uita beata*, n'est rien d'autre que le fait *d'avoir Dieu*:

«*Quod cum gaudentes libentissime acciperent, nihil ergo, inquam, nobis iam quaerendum arbitror esse nisi quis hominum habeat Deum; beatus enim profecto is erit.* Comme en se réjouissant ils accueilleraient cette idée avec le plus grand empressement, je dis: Je pense donc qu'il ne nous reste plus qu'à chercher qui parmi les hommes a Dieu, car il sera certainement heureux¹⁵⁸.»

Mais cet «avoir» ne repose pas uniquement sur la connaissance, car, si tel était le cas, toute personne qui connaîtrait simplement les Écritures sans avoir la foi aurait Dieu à ses côtés, ce qui n'est pas la cas chez Augustin; bien des personnes connaissent en effet les Écritures, mais très peu, aux dires d'Augustin, réussissent à atteindre Dieu. Augustin incarne lui-même l'exemple parfait d'un homme qui connaissait les Écritures (sa mère était chrétienne avant lui et le priait de se convertir), mais qui a pendant un certain temps rejeté la conception de Dieu qui y était offerte. Lorsque Augustin dit, dans le préambule du *De beata uita*, qu'il a longtemps été induit dans l'erreur par les Manichéens et les Académiciens avant d'avoir trouvé la foi, ce n'est nullement parce que sa connaissance des textes sacrés était rudimentaire, mais bien parce qu'il ne les acceptait tout simplement pas. En ce sens, bien que le savoir soit nécessaire pour «avoir Dieu», cette idée n'est pas réductible uniquement à la possession de la connaissance. Reste alors à savoir ce qu'Augustin veut dire par l'expression «avoir Dieu».

Non seulement cette expression est extrêmement vague, mais, en plus, elle pose problème aux interlocuteurs mêmes du dialogue du *De beata uita*¹⁵⁹. En fait, nous pouvons tirer quatre interprétations différentes de la formule augustinienne «avoir Dieu» de la

¹⁵⁸ *Ibid.* II, 12, p. 78 et 79. Traduction Doignon.

¹⁵⁹ *Ibid.* III, 17-18, p. 90 et 91. Traduction Doignon.

discussion portant sur la vie heureuse, dont les trois propositions initiales sont les suivantes: (1) agir selon la volonté de Dieu, (2) vivre selon le bien et (3) ne pas avoir l'esprit impur¹⁶⁰.

En ce qui concerne les trois premières formulations, Augustin considère qu'elles signifient relativement la même chose en plus de poser le même problème, en ce sens qu'elles ne permettent pas d'expliquer comment il peut être à la fois possible de posséder Dieu et, en même temps, de le rechercher (donc de manquer de Dieu)¹⁶¹. En effet, dit Augustin, l'homme peut suivre la volonté divine, le bien ou encore avoir l'esprit pur et, au même moment, rechercher Dieu. Pour ne prendre que le premier cas, Augustin considère en effet que chercher Dieu comme le fait le philosophe n'est pas proscrit par Dieu (Dieu n'interdit aucunement à l'homme de chercher à le connaître, cette action ne va donc pas à l'encontre de la volonté divine). Bien au contraire, la recherche est même nécessaire pour parvenir à Dieu (but ultime de la philosophie telle que comprise par Augustin) puisque, selon Augustin, nul ne peut trouver Dieu sans l'avoir auparavant recherché. Ce qui manque aux trois conceptions de l'«avoir Dieu» précédentes est donc, pour Augustin, une explication qui permettrait d'inclure les chercheurs parmi ceux qui possèdent Dieu, sans pour autant leur accorder la vie heureuse.

C'est à ce moment de la discussion qu'arrive la quatrième conception de l'avoir Dieu. Pour Augustin, en accord avec les propos de sa mère, l'expression «avoir Dieu propice» (4) renvoie à l'idée que l'être humain, peu importe ce qu'il fait, possède déjà Dieu d'une certaine manière et que c'est la modalité de l'avoir qui est changée¹⁶². Cela signifie que Dieu est toujours avec l'homme, mais que c'est son attitude qui varie et ce, en fonction des actions posées par ce dernier. Dit autrement, Dieu est à la fois toujours présent et jamais neutre par

¹⁶⁰ *Ibid.* III, 17, p. 90 et 91. Traduction Doignon.

¹⁶¹ *Ibid.* III, 19, p. 92 et 93. Traduction Doignon.

¹⁶² *Ibid.* III, 21, p. 96 et 97. Traduction Doignon.

rapport à l'être humain; Dieu est soit propice, soit hostile à l'âme, mais il est toujours là. Ici revient encore l'idée selon laquelle, comme dans le cas de la *uita beata* en tant que phénomène saturé, tous veulent Dieu sans vraiment le comprendre, car Dieu est la vie heureuse par excellence chez Augustin. Avec l'idée de la présence inévitable de Dieu, propice ou hostile, Augustin propose l'arrangement suivant:

<i>«Ista igitur, inquam, distributio erit, ut omnis qui iam Deum inuenit et propitium Deum habeat et beatus sit, omnis autem qui Deum quaerit propitium Deum habeat sed nondum sit beatus, iam uero quisquis uitis atque peccatis a Deo se alienat, non modo beatus non sit sed ne Deo quidem uiuat propitio.</i>	<i>On aura donc, dis-je, cette répartition: quiconque a déjà trouvé Dieu l'a propice et est heureux, quiconque cherche Dieu a Dieu propice, mais n'est pas encore heureux, et puis quiconque s'éloigne de Dieu à cause de ses vices et de ses péchés non seulement n'est pas heureux, mais même vit sans avoir Dieu propice¹⁶³.»</i>
---	---

Grâce à cette quatrième formulation, Augustin en vient donc à concevoir de quelle manière il est possible d'affirmer que le chercheur agit selon la volonté divine sans pour autant être heureux. Le problème est ainsi réglé, car, maintenant, il suffit de connaître et comprendre ce qu'est Dieu (et la vie heureuse) pour l'avoir et, pour y accéder, il faut chercher à le saisir pleinement.

La problématique de l'ignorance de Dieu

Toutefois, comme le note Étienne Gilson, bien que l'expression augustinienne «avoir Dieu» implique que l'on ait des connaissances sur Dieu, Augustin ne formule aucun argument pour prouver l'existence de Dieu:

«Cette tendance profonde à trouver en Dieu seul la raison suffisante de l'idée que nous avons de lui est le lien qui rattache à la métaphysique augustinienne celles de saint Anselme, de saint Bonaventure, de Duns Scot et de Descartes; mais, en un sens, la démonstration qu'il en propose dépasse de beaucoup celles qu'elle a inspirées, car elle n'est ni un argument, ni une

¹⁶³ *Ibid.* III, 21, p. 98 et 99. Traduction Doignon.

suite d'arguments, mais une métaphysique complète, plus une morale, avec la mystique même qui la couronne¹⁶⁴.»

La philosophie prise en son sens augustinien n'a pas pour tâche – ou, à tout le moins, n'est pas exposée ainsi dans ses textes – de présenter une argumentation rigoureuse en faveur de l'existence de Dieu. Toute l'entreprise philosophique d'Augustin vise certes à cerner Dieu par la pensée, mais elle le fait sans proposer une suite d'arguments destinés à démontrer son existence à la manière de saint Anselme¹⁶⁵. Cela signifie que, tant dans le *De ordine* que dans le *De beata uita*, Augustin ne part pas de la définition de l'être divin (il ne propose aucun argument ontologique) pour prouver la *nécessité* de son existence; dans les deux ouvrages, Augustin parle plutôt de trouver Dieu tout simplement en acceptant sa supériorité et ses mystères. Dieu, parce qu'il s'est offert sous le mode de l'autorité divine et de l'Incarnation, n'a donc, comme la vérité, qu'à être aimé pour être découvert pleinement par l'esprit. La partie rationnelle de l'homme ne doit pas être laissée à elle-même pour découvrir Dieu, mais plutôt l'accepter comme un don; c'est exactement en ce sens que nous avons dit que la raison se conjugue à la foi pour atteindre la meilleure connaissance de Dieu (et de la vérité).

L'absence d'argument pour prouver l'existence de Dieu s'explique par le fait qu'Augustin, dans le *De ordine*, présente la connaissance de Dieu comme étant une forme d'ignorance¹⁶⁶. La plus grande connaissance, en ce qui concerne Dieu, est, pour Augustin, «[...] *quomodo eum nesciat*. – [...] de savoir combien on l'ignore¹⁶⁷.» Ceci n'est pas anodin, car cela signifie que, malgré toute l'acuité et l'approfondissement des raisonnements philosophiques, l'être humain qui trouvera Dieu sera celui qui comprendra le mieux à quel

¹⁶⁴ *Op. cit.* Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 29.

¹⁶⁵ ANSELM. *Proslogion*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2001, chapitre II.

¹⁶⁶ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, XVI, 44, p. 292-293 et II, XVIII, 47, 304-305. Traduction Doignon.

¹⁶⁷ *Ibid.* II, XVIII, 47, p. 304 et 305. Traduction Doignon.

point, en fait, il ne le connaît pas. Ainsi présentée, l'ignorance de Dieu dans le *De ordine* peut même paraître, de prime abord comme la seule connaissance possédée par l'homme à son sujet.

Mais cela semble contradictoire! Car comment ne pas connaître quelque chose peut-il permettre une meilleure connaissance de cette chose? Est-ce que cela signifie qu'Augustin, parce qu'il définit le Fils de Dieu comme étant la vérité, connaît moins Dieu à cause de cette définition? Cela est peu probable. Il doit donc y avoir, chez Augustin, une manière de conjuguer les connaissances à propos de Dieu avec l'idée selon laquelle la plus grande connaissance à son égard est l'ignorance.

Mais avant d'y venir, il convient de noter que l'idée selon laquelle la meilleure connaissance de Dieu consiste justement à ne pas le connaître va dans le sens de sa thèse selon laquelle Augustin ne serait pas un métaphysicien, même si Marion ne la pose jamais en ces termes dans son ouvrage¹⁶⁸. Car si Augustin présente la visée de la philosophie comme étant une absence de connaissance, alors il se distingue bel et bien, en ce sens, de la tradition métaphysique qui cherche à circonscrire Dieu ou le premier moteur en des connaissances objectives. Le but ultime de la philosophie, prise en son sens augustinien, serait alors simplement de jouir de Dieu et du fait que l'*ego* n'a d'autre connaissance à son sujet que le fait qu'il ignore tout de lui. Bref, en l'absence de tout contenu gnoséologique à propos de Dieu, Augustin s'éloignerait non seulement de la tradition métaphysique qui associe Dieu à l'être,

¹⁶⁸ En effet, Marion accepte l'idée selon laquelle des connaissances sur Dieu sont proposées dans le corpus augustinien. Ce qu'il rejette est l'idée selon laquelle le Dieu d'Augustin correspond à l'être aristotélien et c'est en ce sens qu'il n'est pas un métaphysicien de l'étant en tant qu'étant. Nous mentionnons seulement le paradoxe de la connaissance ultime de Dieu chez Augustin, car, d'une part, la compréhension de la conception augustinienne de la philosophie dépend de l'idée de la connaissance de Dieu (Dieu est ignoré ou connu) et, d'autre part, elle est intimement liée à la question de son appartenance à la métaphysique.

mais bien de toutes formes de métaphysiques divines, précisément en ce sens où Dieu ne peut être conceptualisé.

Pour bien saisir le sens de la notion d'ignorance proposée par Augustin, nous devons analyser au moins trois hypothèses différentes quant à la forme que pourrait prendre sa signification: (1) soit les mystères divins seraient à ce point impénétrables par l'esprit qu'ils sont plus faciles à accepter *sans raisonner* à leur sujet, (2) soit *ne pas connaître* (l'ignorance) les caractéristiques divines permettraient plus facilement de trouver Dieu ou (3) soit trouver Dieu reviendrait à *connaître la limite* (à quel point l'ego l'ignore) de la connaissance de celui-ci. Bien entendu, les deux premières options sont incompatibles avec la conception augustinienne de la philosophie telle que présentée dans les deux dialogues de Cassiciacum analysés dans ce mémoire.

D'une part, contre la première hypothèse, Augustin affirme que le rôle de la vraie philosophie est justement d'approfondir la connaissance des mystères en vue de l'enseigner¹⁶⁹. Mais ces mystères concernent aussi Dieu, car c'est par eux qu'il se dévoile comme étant à la fois unique, trine, la sagesse, la vérité, la toute-puissance, et tous les autres attributs de ce genre. Affirmer que Dieu est absolument inaccessible à la raison n'est donc pas une option chez Augustin, car, comme nous avons vu, l'autorité de l'Écriture permet à l'homme d'avoir certaines connaissances sur Dieu. Il serait alors incohérent pour lui de penser l'ignorance comme étant une absence de raisonnement à propos des mystères; les raisonnements, au contraire, servent précisément à éclairer les mystères de la foi.

D'autre part, l'ignorance ne correspond pas à une absence de connaissance qui permettrait d'atteindre Dieu plus facilement puisque, pour trouver Dieu, il faut toujours,

¹⁶⁹ *Ibid.* II, V, 16, p. 208 et 209. Traduction Doignon.

préalablement, connaître ses caractéristiques divines révélées par l'Écriture. L'idée d'associer l'ignorance à une meilleure voie d'accès pour parvenir à Dieu contredit directement le texte d'Augustin lorsqu'il dit que Dieu doit se donner par lui-même, que ce soit par l'Incarnation ou par l'Écriture, pour être connu (l'autorité prime chronologiquement sur la raison)¹⁷⁰. L'explication est la même que pour sa critique des Académiciens. De la même manière que c'est parce qu'ils n'ont pas eu la Révélation qu'ils n'ont pas pu connaître la vérité, de la même manière, une certaine connaissance des attributs divins est nécessaire, de l'avis d'Augustin, pour accepter Dieu tel qu'il est.

Quant à la troisième option, celle qui assimile l'ignorance à la limitation de la connaissance, elle est non seulement compatible avec les deux dialogues de Cassiciacum étudiés dans ce mémoire, mais plusieurs passages du *De ordine* semblent aussi aller en ce sens. En effet, Augustin rappelle, dans le court passage lors duquel, au livre I, il parle avec Licentius de l'idée de la conversion, que la vision qu'a l'homme de Dieu est, au départ, toujours obstruée par quelques saletés et ténèbres¹⁷¹. Avant la conversion, l'esprit est ainsi obscurci, mais ce qu'Augustin appelle les «ténèbres de l'esprit» correspond, comme il le dit un peu plus loin, à la sottise et à l'ignorance¹⁷². Les termes «ténèbres», «sottise» et «ignorance» sont donc, dans le vocabulaire augustinien, liés par le sens et la conversion dont il est ici question est censée, au contraire, à la fois éclairer l'esprit en donnant quelques connaissances sur Dieu (dans ce passage, la connaissance acquise est que la «face de Dieu» est découverte en tant que «la vérité») et élever l'âme vers la vertu¹⁷³. Ainsi, c'est avec la conception augustinienne de la

¹⁷⁰ *Ibid.* II, IX, 26, p. 238 à 241. Traduction Doignon.

¹⁷¹ *Ibid.* I, VIII, 23, p. 124 et 125. Traduction Doignon.

¹⁷² *Ibid.* II, III, 10, p. 192 à 195. Traduction Doignon.

¹⁷³ *Ibid.* I, VIII, 23, p. 124 et 125. Traduction Doignon.

conversion qu'il est possible de voir comment Augustin parvient à conjuguer à la fois l'ignorance et la connaissance de Dieu, car elle implique le passage des ténèbres à la lumière.

Suivant la notion augustinienne de la conversion, il est à noter que jamais il n'est mentionné, tant dans le *De ordine* que dans le *De beata uita*, que les ténèbres sont totalement dissipées pour l'homme, du moins pour sa vie terrestre, et que seule la conversion permet à l'homme de «s'élever en lui-même» et de voir la «face de Dieu»¹⁷⁴. Afin d'exprimer cette idée, Augustin a écrit «*in sese adtolli*», ce qui veut dire «se soulever», «s'élever en soi», «se rehausser» et «grandir en soi». La vision de l'homme, après la conversion, est donc *meilleure* qu'auparavant, parce qu'elle appartient à une vie vertueuse. C'est, selon Augustin, grâce à la conversion que l'homme sort grandit en son âme et acquiert des connaissances à propos de Dieu.

Cette idée de «s'élever en soi» pour connaître Dieu persistera dans la pensée d'Augustin après les dialogues de Cassiciacum. Il l'évoque à nouveau dans le livre VII des *Confessiones* lorsqu'il explique que c'est l'humilité qui permet à l'âme de s'élever vers une connaissance plus approfondie de Dieu¹⁷⁵. En faisant référence aux platoniciens (Plotin), Augustin mentionne que l'absence d'humilité n'empêche pas de connaître certaines caractéristiques de Dieu (premier principe), mais sa compréhension est supérieure pour les âmes humbles. Mis en parallèle avec les *Confessiones*, l'idée du *De ordine* d'Augustin selon laquelle nous connaissons mieux Dieu en l'ignorant pourrait ainsi simplement signifier que nous connaissons mieux Dieu lorsque nous acceptons nos limites, donc en étant humble dans notre rapport avec lui.

¹⁷⁴ *Ibid.* I, VIII, 23, p. 124 à 127. Traduction Doignon.

¹⁷⁵ AUGUSTIN. *Les confessions: livres I à VII*, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne 13, 1962, livre VII, XX, 26, p. 637. Traduction E. Tréhorel et G. Bouissou.

De plus, afin de bien comprendre cette idée augustinienne de l'ignorance de Dieu, il convient de tenir compte des circonstances dans lesquelles cette notion apparaît dans le *De ordine*. En fait, le contexte dans lequel Augustin présente l'idée de l'ignorance humaine en ce qui concerne Dieu survient, au livre II du *De ordine*, juste après qu'il ait exposé l'ordre des études menant à la sagesse. Tout juste après avoir énuméré plusieurs questions philosophiques dont l'examen est, à son avis, indispensable pour qu'une personne puisse bien connaître son âme, il dit:

<p>«<i>Quisquis autem uel adhuc seruus cupiditatum et inhians rebus pereuntibus uel iam ista fugiens casteque uiuens, nesciens tamen quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum examine, quid corpus, quid species in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aeuum, quid sit nec in loco esse nec nusquam, quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam et nusquam non esse et numquam esse et numquam non esse, quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare uoluerit, tantum errabit, quantum errari plurimum potest.</i></p>	<p><i>Mais celui qui, ou étant encore esclave de ses désirs et convoitant des biens périssables ou qui, même en les fuyant ou en vivant dans la pureté, mais en ignorant ce qu'est le néant, la matière informe, une forme sans vie, le corps, les caractéristiques attachées au corps, le lieu, le temps, l'existence dans un lieu, dans un temps, le mouvement selon le lieu, le mouvement indépendamment du lieu, le mouvement stable, l'éternité, ce qu'est n'être pas dans un lieu et n'être pas nulle part, ce qu'est être hors du temps et toujours, n'être jamais et n'être pas jamais, celui donc qui ne sachant pas cela voudra enquêter et débattre, je ne dis pas de ce Dieu suprême qu'on connaît mieux en ne le connaissant pas, mais de son âme même, se trompera autant qu'on peut le plus se tromper¹⁷⁶.</i>»</p>
--	---

Dans cet extrait, Augustin ne dit pas que ceux qui ne s'adonnent pas à l'étude de ces questions philosophiques font erreur quant à la connaissance de Dieu, mais bien quant à la connaissance de leurs âmes. Ainsi, pour bien comprendre ce qu'Augustin veut dire lorsqu'il dit que Dieu est «mieux [connu] en ne le connaissant pas¹⁷⁷», cela signifie seulement, remis dans le bon

¹⁷⁶ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, XVI, 44, p. 292 à 295. Traduction Doignon.

¹⁷⁷ *Ibid.* II, XVI, 44, p. 293 et 295. Traduction Doignon.

contexte, que Dieu n'a pas besoin d'être étudié de la même manière que l'âme pour être connu et non pas qu'*aucune* connaissance de Dieu n'est possible.

Bien au contraire, tout ce qu'Augustin sait de Dieu, il le tire des Écritures et de l'autorité elle-même; ce sont des connaissances qui ne peuvent être réfutées à moins d'avoir, comme il est dit dans le *De ordine*, des «opinions impies»¹⁷⁸. Le terme «*impium*» est ici à considérer, car il permet, à lui seul, de rejeter l'idée selon laquelle la seule connaissance que l'être humain puisse avoir de Dieu est, de l'avis d'Augustin, qu'il l'ignore. Car pour affirmer qu'une opinion est impie, il faut déjà savoir ce qu'est la vérité. En d'autres termes, parce que l'impiété d'une opinion n'a de sens que lorsque mise en relation avec son contraire, une opinion pieuse, c'est, encore une fois, la connaissance qui permet de discerner l'opinion vraie de l'opinion impie.

Toutefois, bien que le concept de philosophie pensé par Augustin soit en partie lié à la recherche gnoséologique, il faut convenir, avec Marion, que la connaissance en soi est insuffisante pour expliquer le rapport qu'entretient Augustin avec Dieu¹⁷⁹. Ainsi, en ce qui concerne la conception augustinienne de la philosophie, il convient d'affirmer qu'Augustin présente une métaphysique, en ce sens qu'il pense saisir quelque chose de Dieu en dessinant la frontière entre l'esprit et Dieu. Non seulement, comme nous l'avons vu, la philosophie permet-elle de découvrir les vérités relatives à l'âme, elle sert aussi – et surtout – à la connaissance de Dieu chez Augustin. La tâche du philosophe, en tant qu'il a à étudier les mystères, consiste, en ce sens, à comprendre à la fois les attributs et les noms de Dieu pour finalement en venir à constater la limite de sa propre raison. Augustin ne rejette jamais, par exemple, l'idée selon

¹⁷⁸ *Ibid.* I, I, 1, p. 70 et 71. Traduction Doignon.

¹⁷⁹ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 195.

laquelle Dieu est la Toute-puissance; il l'accepte telle quelle et son esprit est incapable de la comprendre parfaitement.

Le constat porte donc à la fois sur Dieu et l'esprit. Ce sont, encore une fois, les mystères qui sont étudiés et ce, de la même manière que nous avons expliqué l'étude de l'âme dans le chapitre précédent. Mais que le rapport à Dieu soit connu sous le mode de la limite ne change rien au fait que c'est une connaissance acquise par la raison à la suite de raisonnements portant sur les mystères. Les limites de la compréhension de l'*ego* apparaissent donc comme des constats objectifs qui n'en sont pas moins, de ce fait, métaphysiques. Augustin ne nous demande pas de jouir de l'ignorance de Dieu sans jamais le chercher, mais bien de trouver Dieu sous le mode de la connaissance et c'est d'ailleurs ce qui correspond, dans l'interprétation gilsonienne d'Augustin, à la connaissance ultime de Dieu, celle qui vise à connaître Dieu *rationnellement*¹⁸⁰.

L'ontologie augustinienne

Un autre problème concernant la conception de la philosophie augustinienne consiste à savoir si, oui ou non, elle est assimilable à une certaine forme d'ontologie. Pour Gilson, nous l'avons vu, il est évident qu'Augustin propose, d'une certaine manière, une conception ontologique qui a permis, aux penseurs subséquents dans l'histoire de la philosophie chrétienne (Anselme en particulier), de fonder l'argument ontologique: «S'il ne l'a pas fait lui-même, Augustin a pourtant constitué l'ontologie sur laquelle saint Anselme et ses successeurs médiévaux allaient exercer leur dialectique pour établir l'évidence de l'existence de Dieu¹⁸¹.» Ainsi, suivant Gilson, en déterminant la nature de Dieu à partir des caractéristiques de l'être

¹⁸⁰ *Op. cit.* Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* p. 88.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 28.

suprême aristotélicien, Augustin aurait mis en place les prémisses de l'argument ontologique selon lequel Dieu existe nécessairement. La métaphysique augustinienne, pour Gilson, est précisément une ontologie en ce sens où sa philosophie cherche à définir Dieu en fonction des caractéristiques d'éternité et d'immutabilité qui sont, par ailleurs, les mêmes que celles retrouvées dans la conception aristotélicienne de l'être¹⁸².

Le problème avec cette idée, dit Marion, est qu'Augustin n'a jamais associé Dieu à l'être. C'est que, afin de distinguer Augustin de la tradition métaphysique, Marion affirme que sa philosophie n'est pas alourdie par l'héritage de l'ontologie divine que l'histoire veut bien lui accorder¹⁸³. Contre bien des traducteurs et commentateurs d'Augustin, Marion affirme que l'interprétation selon laquelle Augustin propose une version lacunaire de l'ontologie a été biaisée dans sa lecture par une connaissance de l'ontologie thomasiennne:

«Ces glissements et ces distorsions ne résultent évidemment pas d'un hasard, encore moins de l'inattention de traducteurs partout ailleurs excellents. Ils proviennent plutôt d'un excès de scrupule, non certes philosophique, mais conceptuel, tant la décision thomiste sur le nom le plus propre de Dieu détermine leur compréhension de la dé-nomination augustinienne, qu'ils lui savent irréductible et que *pour cela* même ils corrigent¹⁸⁴.»

Ce que Marion dit, en fait, est qu'Augustin, dans les *Confessiones*, ne parle pas *de Dieu*, mais bien *à Dieu* et, en même temps, qu'il cherche à en jouir plus qu'à le connaître¹⁸⁵. Marion pense que les deux actions, c'est-à-dire jouir et connaître, sont présentes chez Augustin, car c'est en en jouissant que la rencontre de Dieu survient. Trouver Dieu, dit Marion interprétant Augustin, revient à en jouir pleinement et c'est par cette rencontre qu'Augustin en viendrait à (re)connaître Dieu.

¹⁸² *Op. cit.* Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* p. 27.

¹⁸³ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 414.

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 402.

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 27.

Marion accepte donc l'idée d'une gnoséologie divine chez Augustin. Là n'est pas le problème. Il critique cependant l'idée selon laquelle Augustin associerait Dieu, de la même manière que Thomas d'Aquin, à l'être aristotélicien et, ce faisant, pourrait l'étudier comme n'importe quel autre objet détaché de lui-même, comme si l'on pouvait disséquer (ou viviséquer) Dieu pour voir ce qui le constitue¹⁸⁶. En ce sens, Marion pense qu'il n'y a pas de lacune à l'ontologie augustinienne justement parce qu'il n'y a pas d'ontologie augustinienne. Dieu n'est pas l'être, donc il n'y pas d'étude de l'être, ce qui explique pourquoi tant de commentateurs (dont Étienne Gilson) ont considéré, de l'avis de Marion, à tort la pensée augustinienne comme étant ontologiquement faible¹⁸⁷.

Néanmoins, la distinction entre la philosophie augustinienne et l'ontologie, voulue par Marion, n'est pas si évidente dans le *De beata uita*, car, comme l'explique Doignon, Augustin fait bel et bien référence à des métaphores platoniciennes qui portent directement sur la question de l'être dans ses écrits. Doignon relève en effet qu'Augustin, lors de la première journée de discussions portant sur la question de la vie heureuse, évoque des images cicéroniennes (liquéfaction, dissolution et évanouissement dans le temps¹⁸⁸), tout en sachant qu'elles proviennent en fait du *Phédon* de Platon:

«Les métaphores de la liquéfaction, de la dissolution, de l'évanouissement dans le temps sont celles dont Augustin orne sa lettre à Zenobius. Il a conscience que, malgré l'intermédiaire cicéronien qui les lui a procurées, elles ne sont pas d'origine latine: voilà pourquoi, dans les deux passages parallèles du *De beata uita* et de la Lettre 2, il donne une équivalence latine de la signification de ces hypallages¹⁸⁹.»

¹⁸⁶ Sur cette question, voir les différentes traductions possibles d'«*ipsum esse*» et d'«*idipsum esse*» (expressions employées à plusieurs reprises dans différentes œuvres d'Augustin) proposées par Marion. *Ibid.* p. 389 à 414.

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 414.

¹⁸⁸ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, II, 8, p. 68 et 69. Traduction Doignon.

¹⁸⁹ DOIGNON, Jean. «Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin de 386», dans *Revue d'études augustinienes et patristiques*, volume 40, numéro 1, Paris, Institut d'études augustinienes, 1994, p. 42.

Ces images, retrouvées à la fois chez Platon, Cicéron, Plotin et Augustin, témoignent de l'intimité de leurs textes. Mais ce qui importe le plus pour notre propos est qu'Augustin, qu'il sache ou non que ces images proviennent d'ouvrages platoniciens, accepte tout de même, parce qu'il les réutilise à sa manière, les caractérisations de l'être et du néant faites par Platon.

Rappelons-le, l'une des deux tâches de la philosophie est d'étudier l'âme humaine pour que l'*ego* se connaisse mieux lui-même et ses limites¹⁹⁰. En présentant l'âme à partir des notions d'être et de néant, cela signifie qu'Augustin la considère en fonction de l'ontologie platonicienne. Les questions de l'être, et des ordres de l'être, font partie intégrante de l'argumentaire d'Augustin. Il ne fait pas qu'utiliser ces notions comme des outils qu'il tient pour acquis, il cherche à expliquer le passage de l'être au néant avec l'idée du devenir (l'image de la liquéfaction). Lorsqu'il change de sujet pour revenir aux connaissances de l'âme, il ne le fait pas parce que les questions ontologiques ne l'intéressent pas, mais parce qu'elles ne sont pas propices au présent entretien: «*Hoc obscurum est quam ut id iam uos uidere possitis. – Cela est trop obscur pour que vous puissiez le voir maintenant*¹⁹¹.» Nous pouvons émettre plusieurs hypothèses quant aux raisons pour lesquelles Augustin n'a pas voulu traiter de ces idées plus en profondeur ici, mais les raisons importent peu du moment que nous admettons qu'il pense à l'ontologie et souhaite que les interlocuteurs du dialogue puissent mieux comprendre son propos dans l'avenir.

De plus, en ce qui concerne le lien entre Platon et la thèse de l'ontologie augustinienne, il convient de mentionner qu'Émilie Zum Brunn, dans la section de son livre portant sur le *De beata uita*, pense que les idées d'«avoir Dieu», de frugalité et de connaissances rassasiantes que l'âme a de Dieu anticipent sur la conception augustinienne de la participation, qu'il étudie

¹⁹⁰ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, XVIII, 47, p. 304 et 305. Traduction Doignon.

¹⁹¹ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita* II, 8, p. 68 et 69. Traduction Doignon.

plus en profondeur dans le *De quantitate animae*¹⁹². Non seulement, pour Zum Brunn, les idées de nourriture et de plénitude (davantage présentes dans le *De beata uita* que dans le *De ordine*) renvoient aux ouvrages platoniciens et plotiniens, mais en plus, parce que l'homme n'est jamais sans Dieu chez Augustin, il participe toujours à Dieu, même s'il peut le savoir hostile¹⁹³. Or, l'étude de la manière dont l'âme prend connaissance de Dieu, lorsqu'elle est mise en parallèle avec la notion platonicienne de participation, permet de voir comment l'ontologie vient imprégner les raisonnements augustinien. L'homme ne peut pas connaître Dieu sans connaître d'abord sa propre âme et, de ce fait, les notions d'être et de néant qui s'y rattachent. Ce sont des connaissances nécessaires pour avancer dans l'ordre du savoir relatif aux mystères divins.

Ainsi, il vaut mieux, en ce qui concerne Augustin, ne pas parler d'une absence des questions ontologiques, mais plutôt de ce qui fait la particularité de l'ontologie augustinienne, c'est-à-dire la dissociation entre l'être aristotélicien et le Dieu chrétien et ce, malgré sa conception de la philosophie qui est intimement liée à sa compréhension des mystères divins. La question, tant dans le *De beata uita* que dans le *De ordine*, n'est pas de savoir quelles sont les caractéristiques de Dieu à partir de l'idée d'être suprême, mais bien de comprendre Dieu à partir de ce qu'il offre à l'homme: les mystères de l'Écriture et de l'Incarnation. Marion a raison de dire qu'Augustin n'associe pas Dieu à l'être, mais sa conclusion pose problème: c'est pourquoi, plutôt que de parler d'une absence de la métaphysique de l'être chez Augustin, il devrait plutôt, pour tenir compte des passages où Augustin traite directement de la question de

¹⁹² ZUM BRUNN, Émilie. *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux "Confessions"*, seconde édition, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 1984, p. 19.

¹⁹³ En fait, Zum Brunn distingue deux types de participation, l'une active (l'âme possède Dieu/participation *sui generis*), l'autre passive (l'âme est possédée par Dieu): «Il s'agit de "posséder Dieu" (*habere deum*), par opposition à un type de participation inférieur, exprimé par la tournure passive "être possédé par Dieu" (*haberi a deo*). La seconde de ces expressions traduit le rapport de causalité ontologique reliant à Dieu tout être quel qu'il soit, même l'homme qui se détourne de lui, et pour cette raison ne le "possède" pas.» *Ibid.* p. 20.

l'être, affirmer que son ontologie est reléguée à un rôle inférieur dans sa philosophie, c'est-à-dire à la compréhension de l'âme humaine plutôt qu'à celle de l'essence divine. Bref, bien qu'il n'ait pas de rapport direct avec Dieu, l'être demeure non seulement présent chez Augustin, mais bel et bien *traité et étudié* à travers sa conception de l'âme humaine.

Les métaphysiques de l'Incarnation

Malgré la quasi-absence d'Augustin dans l'ouvrage *The Metaphysics of the Incarnation* de Richard Cross (en fait, il ne parle que de son influence sur les théories philosophiques postérieures¹⁹⁴), la conception des métaphysiques de l'Incarnation qui y est développée peut être un outil fécond pour notre analyse, car, comme le mentionne de Libera, l'Incarnation est un concept à la fois présent chez les philosophes chrétiens (Thomas d'Aquin et Suarez sont les auteurs mentionnés par de Libera), mais souvent négligé dans l'étude contemporaine de l'histoire de la métaphysique¹⁹⁵. Ce que Cross nomme «les métaphysiques de l'Incarnation» renvoie aux disputes chrétiennes portant sur la substance divine incarnée dans la figure du Christ¹⁹⁶. Ainsi, c'est du statut de l'essence divine qu'il est question dans la métaphysique de l'Incarnation, mais de la même manière qu'il n'y a pas qu'une seule conception de l'essence divine, il n'y a pas qu'une seule métaphysique de l'Incarnation; le nombre de ces métaphysiques, pour Cross, varie donc en fonction du nombre de conceptions de la nature de Dieu.

L'idée est simple: plus il y a de conceptions distinctes quant à la relation entre Dieu et le Christ (et permettant, de ce fait, une compréhension différente de la substance divine), plus

¹⁹⁴ CROSS, Richard. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 206.

¹⁹⁵ *Op. cit.* De Libera, *Augustin et la question du sujet*, p. 40-41.

¹⁹⁶ *Op. cit.* Cross, *The Metaphysics of the Incarnation*, p. 2.

nombreuses sont alors les métaphysiques à ce sujet. Or, puisque Augustin, dans le *De ordine* et le *De beata uita*, non seulement parle de l'Incarnation, mais l'utilise comme aboutissement de la philosophie pour trouver Dieu en la personne du Christ, il convient de vérifier s'il en présente ou non une conception métaphysique.

Bien entendu, Augustin, contrairement à Thomas¹⁹⁷, ne pose pas systématiquement, dans le *De beata uita* et dans *De ordine*, les questions relatives à la substance divine du Christ. En fait, comme pour la question de l'être de Dieu, il n'aborde même pas l'idée d'une quelconque substance divine. Cela signifie aussi qu'Augustin n'étudie pas le problème de la manière dont la substance de Dieu est affectée (ou non) lorsqu'il s'incarne en prenant la figure du Christ.

Comme le note Marion, il en va de même dans le *De Trinitate* V, v, 6¹⁹⁸, où, encore là, Augustin refuse de parler de Dieu à partir du vocabulaire de la «*substantia*». La Trinité pensée par Augustin, dit-il, n'est aucunement assimilable à l'idée de substance: «Et c'est précisément aussi parce que la Trinité échappe à la substantialité au sens métaphysique que saint Augustin peut inventer un mode de nomination de Dieu, qui ne soit ni substantiel, ni accidentel, mais relationnel¹⁹⁹.» Selon Marion, parce qu'Augustin refuse de nommer Dieu en termes de substantialité et d'accidentalité dans le *De Trinitate*, en parlant plutôt de la relation entre les différentes personnes (Père, Fils et Esprit saint), il ne fait pas partie de la tradition

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 209.

¹⁹⁸ «*Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. [...] In deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium.* – Donc, en Dieu, rien n'a de signification accidentelle, car en lui point d'accident. Néanmoins tout ce qu'on lui attribue n'a pas un sens substantiel. [...] Mais en Dieu point d'attribution au titre de l'accident, parce qu'en lui il n'y a rien de mobile. Il ne s'ensuit pas, toutefois, que toute attribution ait un sens substantiel. Il y a en effet la relation, par exemple, le Père est relatif au Fils.» AUGUSTIN. *La Trinité, livres I-VII*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, V, V, 6, p. 432 à 434.

¹⁹⁹ MARION, Jean-Luc. «Note sur l'usage de *substantia* par Augustin et sur son appartenance à l'histoire de la métaphysique» dans *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris, Vrin, 2013, p. 156.

métaphysique qui associe Dieu à la substance première (et, de ce fait, de la tradition métaphysique de l'être). Mais est-ce que nous pouvons en tirer la conclusion qu'Augustin ne fait pas partie de la tradition métaphysique de l'Incarnation? Ce n'est pas encore clair.

Bien entendu, en considérant l'Incarnation telle que développée par Augustin dans le *De ordine* de la même manière que la Trinité dans le *De Trinitate*, nous voyons bien qu'Augustin ne la considère pas du point de vue de la «*substantia*», justement parce que (1) il ne la présente jamais en ces termes et (2) le vocabulaire de la substantialité et de l'accidentalité entrerait en contradiction avec l'immutabilité divine²⁰⁰.

Or, même si Augustin n'en parle pas en ces termes ni dans le *De ordine* ni dans le *De beata uita*, il est tout de même pertinent de mentionner ici que Cross mentionne, à deux endroits dans son texte, qu'Augustin tente de répondre à ce problème dans son œuvre *De divinatione daemonum* en pensant le Christ à la manière d'un linge dont se serait couvert Dieu²⁰¹. Chez Augustin, la relation de Dieu avec sa personne incarnée permet, dit Cross, de concilier les idées d'immutabilité divine et d'Incarnation de Dieu sous la forme du Christ:

«One of the advantages of the rejected *habitus* theory, at least according to its adherents, is that it can give an account of the Incarnation without having to concede that the immutable Word in any way changed. The insight derives from Augustine: the Incarnation is like a *habitus* in which what changes is not the subject, but rather 'those things which are accidental to it'²⁰².»

Cela signifie que penser la relation entre Dieu et le Christ comme celle d'un vêtement à un corps permet de conjuguer l'idée de changement chez le Christ avec celle d'immutabilité divine. Dieu ne change pas, c'est son enveloppe (le Christ) qui change.

²⁰⁰ «Pour une raison certes très forte: Dieu, en vertu de son immutabilité, ne tolère pas d'accidents.» *Ibid.* p. 153.

²⁰¹ *Ibid.* p. 30 et 206.

²⁰² *Op. cit.* Cross, *The Metaphysics of the Incarnation* p. 206.

Ainsi, bien qu'Augustin ne pose pas la question à partir des concepts de substance et d'accidents, il en a, de l'avis de Cross, à tout le moins exposé le fondement. Cross voit dans la réponse augustinienne du *De divinatione daemonum* les racines de la réponse médiévale, communément acceptée chez les philosophes antérieurs à Bonaventure et Thomas d'Aquin²⁰³, selon laquelle la substance de Dieu n'est pas affectée lorsque jointe à celle du Christ, parce qu'une substance ne peut pas être modifiée par les changements de ses accidents²⁰⁴. Même si Augustin rejette (ou ne connaît pas) le vocabulaire de la «*substantia*», il a donc, dit Cross, d'une certaine manière influencé l'histoire de la métaphysique de l'Incarnation en pensant le problème (la contradiction de l'Incarnation avec l'immutabilité) tout en y proposant une solution (le vêtement). Mais la question demeure: est-ce que nous pouvons comprendre la conception de la philosophie telle qu'entendue par Augustin dans le *De beata uita* et le *De ordine* à partir de la métaphysique de l'Incarnation?

La philosophie augustinienne comme métaphysique de l'Incarnation

Pour comprendre comment Augustin s'inscrit dans la métaphysique de l'Incarnation, il faut d'abord rappeler que la conception augustinienne de la philosophie du *De ordine* et du *De beata uita* n'a de sens que par l'idée d'Incarnation, car son objectif (avoir dieu propice) n'a de sens chez Augustin qu'à partir de la compréhension de la vérité en tant que Fils de Dieu:

«*Quis est Dei filius? Dictum est: ueritas. Qui est le Fils de Dieu? On l'a dit: la Vérité. Quis est qui non habet patrem? quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit beatus* *Qui est celui qui n'a pas de Père, qu'est-il d'autre que la Mesure suprême? Quiconque est donc venu à la mesure suprême par la*

²⁰³ Ici, Cross fait référence, entre autres, à Albert Legrand. *Ibid.* p. 206.

²⁰⁴ Bien sûr, il convient de noter que cette conception qui fait de la relation du Christ à Dieu la même que celle qui rapporte un accident à sa substance n'a pas fait l'unanimité, car, comme le mentionnent Libera et Cross, tout deux faisant référence à l'ouvrage *Does God Change?* de Weinandy, elle ne permet pas de comprendre à quoi correspond ce vêtement pour Dieu ni ce qu'est (s'il en est) le contenu de la substance incarnée. *Op. cit.* De Libera, *Augustin et la question du sujet*, p. 41, *Op. cit.* Cross, *The Metaphysics of the Incarnation*, p. 207.

est. Hoc est animis Deum habere id est Deo perfrui. Cetera enim quamuis a Deo habeantur, non habent Deum.

vérité est heureux. C'est cela pour les âmes avoir Dieu, c'est-à-dire jouir pleinement de Dieu, car les autres choses, même si Dieu les a, elles n'ont pas Dieu²⁰⁵.»

C'est en associant l'idée de la vérité à celle de l'Incarnation de Dieu (son Fils) qu'apparaît chez Augustin une certaine *connaissance* de Dieu. Lorsque Augustin parle du Fils de Dieu comme étant la «Mesure suprême», cela ne signifie pas uniquement – ni même premièrement – la jouissance de Dieu, mais bel et bien une connaissance de Dieu (Dieu, en tant que son propre Fils, est la Mesure suprême). Mais est-ce que cette connaissance à propos de Dieu est suffisante pour faire d'Augustin un métaphysicien de l'Incarnation? Non, pas encore, car on pourrait toujours supposer que l'association de l'Incarnation à la vérité ne nous apprend rien quant à l'essence de Dieu. C'est que l'idée qu'Augustin puisse avoir des connaissances sur Dieu est acquise, mais pas encore celle qu'il connaît *la nature même* de Dieu.

Afin de bien saisir Augustin en tant que métaphysicien de l'Incarnation, il faut donc lier l'idée selon laquelle le Christ correspond à la vérité de l'autorité divine au passage du *De ordine* dans lequel il affirme que l'autorité permet de comprendre la nature de Dieu:

«Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmitusque traduntur, in quibus bonorum uita facillime non disputationum ambagibus, sed mysteriorum auctoritate purgatur.

Car elle [l'autorité divine] doit enseigner sa puissance par ses actes, sa clémence par l'humilité, sa nature par l'instruction, toutes choses qui sont révélées avec plus de secret et de solidité dans l'initiation aux réalités sacrées, où la vie des hommes de bien se purifie très facilement, non par les circonlocutions des raisonnements, mais par l'autorité des mystères²⁰⁶.»

Ici, il est permis de penser l'autorité divine présentée dans ce passage comme le fait Dominique Doucet dans son article sur la recherche de Dieu chez Augustin à partir de la

²⁰⁵ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita* IV, 34, p. 124 et 125. Traduction Doignon.

²⁰⁶ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, IX, 27, p. 242 et 245. Traduction Doignon.

notion augustinienne de l'Incarnation, car l'autorité correspond à la vérité, qui n'est autre, aux yeux d'Augustin, que le Fils de Dieu²⁰⁷. Les actions de l'autorité divine permettent à l'homme de voir à la fois «la puissance», «la clémence» et «la nature» de Dieu²⁰⁸. Qu'il pense cette nature par la «*substantia*» ou non importe peu, puisqu'il cherche tout de même à connaître quelque chose *de Dieu*, c'est-à-dire ce qu'il est réellement.

À ce point de notre analyse, il faut considérer le fait qu'Augustin mentionne «la nature» de Dieu comme étant ce qui peut être connu de lui. Il ne dit pas que l'autorité permet simplement de connaître l'existence de Dieu, mais bien *sa nature*, c'est-à-dire *comment* il est. Dans les dialogues augustinien de Cassiciacum, l'Incarnation sert donc à dévoiler, pour Augustin, l'essence de Dieu. Mais cette essence n'est pas qu'une relation; Augustin pense bel et bien qu'il est possible de connaître la «nature» de Dieu. Cette nature, bien qu'elle diffère de la conception aristotélicienne du premier moteur, correspond tout à fait aux différentes nominations et caractéristiques qui font que Dieu est Dieu pour Augustin. Qu'elle soit similaire ou différente à ce qu'en pensent les philosophes chrétiens postérieurs à Augustin importe peu.

Ce qu'il faut savoir c'est que l'Incarnation fournit, pour Augustin, les fondements doctrinaux que la philosophie peut à la fois approfondir et enseigner. C'est un mystère sur lequel Augustin veut justement penser rationnellement. En ce sens, Augustin appartient effectivement à la tradition métaphysique de l'Incarnation, même si sa contribution peut apparaître de manière moins systématique que celle de Thomas et Bonaventure²⁰⁹. En effet, s'il est même possible de distinguer le Dieu d'Augustin de l'être aristotélicien, c'est bien parce que, à la base, Augustin définit son Dieu d'une certaine manière (toute-puissance, vérité, bonté,

²⁰⁷ DOUCET, Dominique. «Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: Sol. I, 1, 2-6» dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques* volume 36, numéro 1, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1990, p. 100.

²⁰⁸ *Ibid.* p. 242 à 245.

²⁰⁹ *Op. cit.* Cross, *The Metaphysics of the Incarnation*, p. 208 à 211

éternité, etc.). La conception augustinienne de la philosophie, orientée par l'étude et l'enseignement de la vérité et, par le fait même, de l'Incarnation, est donc une métaphysique de l'Incarnation en ce sens précis où Augustin pense toujours à la nature de Dieu à partir de la personne du Christ dans les ouvrages écrits lors de son séjour à Cassiciacum.

CONCLUSION

Le but de ce mémoire était de rendre compte des particularités du concept de philosophie tel que compris par Augustin dans deux dialogues de Cassiciacum, tout en établissant que cette conception ne diffère pas autant que le voudrait Jean-Luc Marion de la tradition métaphysique. Lors de notre analyse, nous avons vu le concept de philosophie pensé par Augustin sous trois rapports différents, bien que liés par le sens. Nous avons commencé par étudier l'idée augustinienne de philosophie en fonction de ses deux rôles (illuminer et enseigner les vérités des mystères en conjuguant la foi et la raison)²¹⁰. Nous avons ainsi compris l'intimité conceptuelle entre la philosophie et la vérité chez Augustin, ce qui nous a permis d'analyser plus particulièrement, au second chapitre, le mode d'acquisition de la vérité des mystères (le processus d'acquisition de la vérité divine diffère de la métaphysique de la subjectivité, mais s'explique plutôt en termes d'une métaphysique de l'expérience intérieure). Mais l'analyse du concept de philosophie tel que compris par Augustin aurait été incomplète sans parler de son but. C'est pourquoi, en guise de dernier chapitre, nous avons analysé l'objectif ultime de la philosophie augustinienne (la connaissance de Dieu, qui n'est pas assimilable à celle de l'être en tant qu'être, mais plutôt à l'acceptation et la compréhension de la nature de Dieu à l'aide du phénomène de l'Incarnation et du don de l'Écriture).

Dans notre premier chapitre, nous avons vu que la philosophie, prise en son sens augustinien, jouait deux rôles, c'est-à-dire (1) approfondir et (2) enseigner les vérités relatives aux mystères²¹¹. Pour en venir à cette acceptation de la philosophie, nous avons vu comment Augustin pensait l'autorité avec la raison tout comme la foi avec l'intellect. Cela signifie que nous avons montré de quelle manière, loin d'être des concepts contradictoires chez Augustin,

²¹⁰ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, V, 16, p. 208 et 209. Traduction Doignon.

²¹¹ *Ibid.* II, V, 16, p. 208 et 209. Traduction Doignon.

ces différentes notions s'avèrent en fait complémentaires pour comprendre les vérités divines. Grâce à ce premier chapitre, nous avons ainsi mis en lumière l'indissociabilité de la philosophie et de la religion chez Augustin. La philosophie d'Augustin est religieuse, car elle trouve son fondement dans la religion. Néanmoins, comme nous l'avons soutenu contre Marion, cette fusion entre la philosophie et la religion ne s'explique pas par l'absence de métaphysique, mais plutôt par la particularité de sa métaphysique.

Après avoir associé la philosophie avec la recherche de la vérité, nous avons étudié plus particulièrement, au second chapitre, le processus augustinien d'accession à la vérité. Cela nous a permis, entre autres choses, de distinguer plus précisément en quoi consistait la vérité recherchée par la philosophie, c'est-à-dire la sagesse, qui se comprend aussi par la *uita beata*²¹². Or, comme nous l'avons vu, la vérité de la *uita beata* est particulière, car elle ne se comprend pas à la manière d'un concept, mais plutôt, pour reprendre l'expression marionienne, comme un phénomène saturé²¹³. La manière dont Augustin pense le processus de son accessibilité est donc aussi particulier, car il diffère à la fois de celui de la métaphysique de la subjectivité et de la métaphysique de la subjectivité absolue, en ce sens où la vérité de la *uita beata* ne trouve jamais son fondement dans le sujet. Mais pourtant, cela ne nous empêche pas de penser Augustin comme un métaphysicien de l'expérience du soi, car il parvient tout de même à théoriser (1) les limites de la relation entre l'âme et Dieu et (2) le processus d'acquisition de la vérité de la *uita beata*.

Enfin, le dernier chapitre de notre mémoire a porté sur l'objectif ultime de la philosophie telle qu'entendue par Augustin, qui n'est nul autre que de parvenir à des

²¹² *Ibid.* I, VIII, 24, p. 130-131 et *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, IV, 33, p. 122 et 123. Traductions Doignon.

²¹³ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 195.

connaissances ayant Dieu pour objet²¹⁴. Nous avons vu comment, bien qu'Augustin ne considère pas Dieu en tant qu'être, il fonde tout de même sa pensée sur une ontologie qui n'en est pas moins métaphysique²¹⁵. Aussi, dans ce même chapitre, nous avons vu que les connaissances portant sur Dieu provenaient, chez Augustin, de l'idée de l'Incarnation. En effet, c'est par l'Incarnation qu'Augustin en vient à penser la nature de Dieu et, par le fait même, on peut l'associer à une forme de métaphysique de l'Incarnation²¹⁶.

En limitant notre analyse à deux des dialogues philosophiques d'Augustin, nous avons pu concentrer nos efforts sur ces trois aspects précis de la conception augustinienne de la philosophie, mais, ce faisant, nous avons dû laisser dans l'ombre d'autres points qui s'avéreraient pertinents dans une étude plus exhaustive du corpus augustinien à ce sujet. De fait, bien que nous ayons parlé de la volonté humaine, du don de Dieu, des désirs et même de l'amour nécessaire à la connaissance de la *uita beata*, nous n'avons pas eu le temps, ni l'espace d'aborder les thèmes de la liberté, du libre-arbitre et de la grâce, qui sont pourtant tout aussi essentiels pour une compréhension adéquate du rapport d'Augustin à la vérité et, de ce fait, de la conception augustinienne développée dans les ouvrages postérieurs aux dialogues de *Cassiciacum*²¹⁷. Aussi, lors de ce mémoire, nous avons borné l'analyse à certains courants de

²¹⁴ *Op. cit.* Augustin, *De beata uita*, IV, 35, p. 126 et 127. Traduction Doignon.

²¹⁵ *Ibid.* II, 8, p. 68 et 69. Traduction Doignon.

²¹⁶ *Op. cit.* Augustin, *De ordine*, II, IX, 27, p. 242 et 245. Traduction Doignon.

²¹⁷ Nous pensons ici, notamment, aux trois livres du *De libero arbitrio* dans lesquels Augustin pense au lien entre la liberté humaine et le péché (se détourner du bien immuable et, par le fait même, de la vie heureuse): «*Propterea quid opus est quaerere unde iste motus existat quo uoluntas auertitur ab incommutabili bono ad commutabile bonum, cum eum non nisi animi et uoluntarium et ob hoc culpabilem esse fateamur; omnisque de hac re disciplina utilis ad id ualeat, ut eo motu inprobato atque cohibito uoluntatem nostram ad fruendum sempiterno bono a lapsu temporalium conuertamus?* – Aussi, qu'est-il besoin de chercher d'où naît ce mouvement par lequel la volonté se détourne du bien immuable vers le bien muable, quand nous reconnaissons qu'il ne vient que de l'âme, qu'il est volontaire et partant coupable, et puisque toute discipline utile en la matière doit avoir pour effet, en condamnant et en réprimant ce mouvement, de détourner notre volonté de la déchéance

la métaphysique, mais nous aurions très bien pu poursuivre notre recherche en comparant la philosophie telle que pensée par Augustin à la métaphysique en tant que science «des causes premières et des premiers principes», qui est celle développée par Aristote²¹⁸.

Malgré ces limites, notre analyse nous permet tout de même d'en venir à la conclusion qu'Augustin, dans les deux dialogues de Cassiciacum ici à l'étude, a effectivement défendu une conception de la philosophie qui s'assimile à une forme de métaphysique. Certes, Augustin propose une idée de la philosophie qui s'éloigne de deux acceptions courantes de la métaphysique (métaphysique de l'être et métaphysique de la subjectivité), mais elle se comprend tout de même à la lumière d'autres paradigmes métaphysiques (métaphysique de l'expérience du soi, ontologie de l'âme, et métaphysique de l'Incarnation). La philosophie telle qu'entendue par Augustin, bien qu'il ne la présente jamais en ces termes, correspond bel et bien à l'idée d'une étude métaphysique se basant soit sur l'expérience de la vie, soit sur les vérités données par l'autorité des Écritures et l'Incarnation de Dieu²¹⁹.

Bien entendu, Marion, de Libera, Gilson, et bien d'autres ont raison d'affirmer que la conception augustinienne de la philosophie est empreinte de religion, voire qu'elle se confond avec la religion parce que justement, Augustin ne pose pas la distinction entre la philosophie et la théologie²²⁰. Pour reprendre une formule maintenant bien admise dans les études augustinienes contemporaines, la théologie et la philosophie se confondent chez lui²²¹.

dans les réalités temporelles, pour la rétablir dans la jouissance du bien éternel?» (*Op. cit.* Augustin, *De libero arbitrio*, III, I, 2, p. 384 à 387. Traduction Madec.

²¹⁸ *Op. cit.* Aristote, *Métaphysique A*, I, 981b 28-29, p. 75, Traduction Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

²¹⁹ *Op. cit.* Jaspers, *Les grands philosophes*, p. 178 et *Op. cit.* Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 31.

²²⁰ *Op. cit.* Marion, *Au lieu de soi*, p. 27.

²²¹ *Ibid.* p. 27, *Op. cit.* de Libera, *Augustin et la question du sujet*, p.13 et *Op. cit.* Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 46.

Mais cette fusion disciplinaire, s'il est possible d'en parler en ces termes, n'explique pas pourquoi Augustin ne fait pas de métaphysique. La métaphysique ne se réduit pas aux simples idées de la métaphysique de la subjectivité ou encore à la métaphysique de l'être. D'autres branches de la métaphysique, comme nous avons vu avec la métaphysique de l'expérience intérieure et la métaphysique de l'Incarnation, existent et méritent d'être étudiées pour ce qu'elles sont et la manière dont elles ont influencé l'histoire de la philosophie. Augustin, bien qu'il n'emploie jamais le terme «métaphysique» dans ses écrits, a tout de même pensé la philosophie d'une manière qui correspond à ce qu'aujourd'hui nous appelons «la métaphysique», c'est-à-dire une tentative de saisir intellectuellement la vérité.

Ainsi, il est faux d'affirmer, comme le fait Marion dans l'introduction de son ouvrage, que ce qui explique l'absence de distinction entre la philosophie et la théologie chez Augustin est sa non-appartenance à la métaphysique. Il conviendrait mieux de dire que la fusion conceptuelle de la philosophie avec la théologie donne à voir une forme de métaphysique qui a été sous-commentée en philosophie contemporaine, mais dont l'histoire n'est pas moins féconde que la métaphysique de l'être ou celle relative au sujet.

Ce n'est pas pour rien que les médiévaux (en particulier Étienne Tempier, Bonaventure et Thomas d'Aquin²²²) ont abordé, sous des perspectives différentes, la question de l'autonomie de la philosophie par rapport aux dogmes religieux (l'autorité); c'est en effet parce que, auparavant, comme c'est le cas chez Augustin, la philosophie et la théologie n'étaient pas

²²² En fait, il est question ici de ce que Cyrille Michon appelle «la querelle entre la foi et la raison» qui a engagé, entre autres auteurs, Bonaventure et Thomas avant de donner naissance aux condamnations parisiennes des thèses jugées hérétiques par Étienne Tempier dans son décret du 7 mars 1277 «Et c'est sans doute cette conception d'un double régime de la raison – en absence de foi chez les philosophes, dans la foi chez les théologiens chrétiens – qui donne la clé du différend véritable entre Thomas d'Aquin et Bonaventure.» (MICHON, Cyrille. *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 102) et «150 (5) L'homme ne doit pas se contenter de l'autorité pour avoir la certitude <au sujet> de quelque question.» (TEMPIER, Étienne. *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 125. Traduction David Piché).

circonscrites à l'intérieur de domaines prédéfinis et que, par la suite, elles ont été conçues de manières différentes que la question de la subordination de la philosophie a commencé à être posée. Mais qu'elle ait servi d'influence (Bonaventure) ou à être critiquée (Thomas), il n'en demeure pas moins que la conception augustinienne de la philosophie a eu un impact majeur sur l'histoire de cette discipline²²³. Ainsi, l'étude des différents types de métaphysiques qui apparaissent ou non chez Augustin pourrait être utile pour analyser l'évolution du concept de philosophie dans l'histoire et même, peut-être, voir ce qui reste de la métaphysique augustinienne de l'expérience du soi ou de celle de l'Incarnation dans les conceptions d'auteurs, même contemporains, qui revendiquent, comme Marion (nous pensons ici à Heidegger, Comte-Sponville et Ricœur), l'héritage de la pensée augustinienne.

²²³ *Op. cit.* Michon, *Thomas d'Aquin et la controverse*, p. 102-103.

BIBLIOGRAPHIE

1. Littérature première

AUGUSTIN. *Dialogues philosophiques, De l'Ordre : De Ordine*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, 415 p. Traduction : Jean Doignon.

AUGUSTIN. *Dialogues philosophiques III, De Magistro – De Libero Arbitro*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999, 608 p. Traduction : Goulven Madec

AUGUSTIN. *Dialogues philosophiques, La Vie Heureuse : De Beata Vita*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1986, 169 p. Traduction : Jean Doignon.

AUGUSTIN. *Epistulae I-XXX*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011, 651p. Traduction: Serge Lancel.

AUGUSTIN. *La Trinité, livres I-VII*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, 612 p. Traduction : M. Mellet et Th. Camelot.

AUGUSTIN. *Les confessions: livres I à VII*, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne 13, 1962, 706 p. Traduction: Eugène Tréhorel et G. Bouissou.

AUGUSTIN. *Les confessions: livres VIII à XIII*, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne 14, 1962, 690 p. Traduction: Eugène Tréhorel et G. Bouissou.

2. Littérature secondaire

ANSELM. *Proslogion*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2001, 64p. Traduction: Thomas William.

ARENDT, Hannah. *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Rivages, 2009, 182 p. Traduction : Anne-Sophie Astrup.

ARISTOTE. *La métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2008, 495p. Traduction Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

BENOIST, Jocelyn. «Dépassements de la métaphysique», dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 2/2004 (Tome 129), pp. 167 à 180. Version en ligne sur www.cairn.info/revue-philosophique-2004-2-page-167.htm Dernière consultation le 29 juillet 2014.

BOCHET, Isabelle. «Herméneutique, apologétique et philosophie: recherches sur Augustin», dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques volume 48, numéro 2*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2002, pp. 321-329. Version en ligne sur <http://hdl.handle.net/2042/34629> Dernière consultation le 17 juillet 2014.

CARRAUD, Vincent. «*Pondus meum amor meus*, ou l'amour de soi contradictoire», dans *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris, Vrin, 2013, pp. 79 à 109.

CROSS, Richard. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*, New York, Oxford University Press, 2005, 358 p.

DE LIBERA, Alain. «Augustin et la question du sujet», dans *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris, Vrin, 2013, pp. 13 à 41.

DOIGNON, Jean. «"La vie Heureuse" ou "sur le Bonheur"? Comment comprendre le titre du 'De Beata Vita' de saint Augustin?» dans *Hermes*, volume 119, numéro 4, pp. 502 à 505. Version en ligne sur <http://www.jstor.org/stable/4476859> Dernière consultation 18 juillet 2014.

DOIGNON, Jean. «Points litigieux dans la tradition du texte du de ordine livre II de saint Augustin», *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, volume 25, numéro 3-4, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1979, pp. 230-244 Version en ligne sur <http://hdl.handle.net/2042/1083> Dernière consultation le 18 juillet 2014.

DOIGNON, Jean. «Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin de 386», dans *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, volume 40, numéro 1, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1994, pp. 39 à 43. Version en ligne sur <http://hdl.handle.net/2042/23002> Dernière consultation le 30 juillet 2014.

DOIGNON, Jean. «Vie heureuse et perfection: Variantes philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin de *De beata uita*», dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques volume 41, numéro 2*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1995, pp. 309-314. Version en ligne sur <http://hdl.handle.net/2042/23040> Dernière consultation le 17 juillet 2014

DOUCET, Dominique. «L'époux des âmes. Porphyre, Ambroise et Augustin: *De bono mortis* 14-20; *De ordine* I, 8, 24» dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques volume 41, numéro 2*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1995, pp. 231 à 252. Version en ligne sur <http://hdl.handle.net/2042/23036> Dernière consultation le 17 juillet 2014

DOUCET, Dominique. «Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: Sol. I, 1, 2-6» dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques volume 36, numéro 1*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1990, pp. 91 à 119. Version en ligne sur <http://hdl.handle.net/2042/1305> Dernière consultation le 17 juillet 2014

DU ROY, Olivier. *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1966, 544p.

FALQUE, Emmanuel. «Après la métaphysique? Le "poids de la vie" selon Augustin» dans *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris, Vrin, 2013, pp. 111 à 128.

FISETTE, Denis. «Phénoménologie et métaphysique: remarques à propos d'un débat récent», dans *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin (Presses de l'Université Laval), 1999, pp. 91 à 116.

FITZGERALD, Allan D. (dir.). *Augustine Through the Ages, An Encyclopedia*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing, 2009, 952p.

GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987, 370p.

GILSON, Étienne. *Le thomisme: introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1986, 478 p.

HEIDEGGER, Martin. «Dépassement de la métaphysique», dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 80 à 115. Traduction: André Préau.

HEIDEGGER, Martin. *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2012, 415p. Traduction : Jean Greisch.

JASPERS, Karl. *Les grands philosophes : 2. Platon, saint Augustin*. Paris, PLON, 2009, 310 p. Traduction : G. Floquet, J. Hersch et H. Naef.

MADEC, Goulven. «Note – À propos d'une traduction du *De ordine* II, V, 16». dans *Revue d'études augustinienes et patristiques*, volume 16, numéro 1-2, Paris, Institut d'études augustinienes, 1970, pp. 179 à 186. Version en ligne sur <http://hdl.handle.net/2042/562> Dernière consultation le 14 août 2014.

MADEC, Goulven. «Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin», dans *Penser la religion: recherches en philosophie de la religion*, volume 3, Paris, Beauchesne, 1991, pp. 53 à 69.

MADEC, Goulven. «L'historicité des Dialogues de Cassiciacum», dans *Revue d'études augustinienes et patristiques*, volume 32, numéro 3-4, Paris, Institut d'études augustinienes, 1986, pp. 207 à 231. Version en ligne sur <http://hdl.handle.net/2042/1230> Dernière consultation le 18 juillet 2014.

MANDOUZE, André. «Saint Augustin ou le rhéteur canonisé», dans *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, volume 1, numéro 2, juin 1955, pp. 37 à 41 Version en ligne sur web/revues/home/prescript/article/bude_0004-5527_1955_num_1_2_3679 Dernière consultation le 17 juillet 2014

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi : L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, 444 p.

MARION, Jean-Luc. «Note sur l'usage de *substantia* par Augustin et sur son appartenance à l'histoire de la métaphysique» dans *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris, Vrin, 2013, pp. 147 à 165.

MATTHIEU. «Évangile selon Matthieu», dans *Nouveau Testament et Psaumes*, Paris, Le Cerf, 1988, 913 p. Traduction œcuménique de la Bible.

MICHON, Cyrille. *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*, Paris, GF Flammarion, 2004, 415 p.

PLATON, *La république*, Paris, GF Flammarion, 2004, 799 p. Traduction: Georges Leroux.

RAMIREZ, J. Roland. «The priority of Reason over Faith in Augustine» dans *Augustinian Studies vol. 13*, Villanova University, Villanova, 1982, pp. 123 à 131.

RIBREAU, Mickaël. «Quand une chrétienne prend la parole: Monique dans le *De ordine* et le *De beata uita* d'Augustin», dans *Cahiers «mondes anciens»*, volume 3, 2012, pagination numérique²²⁴ 13p. Version en ligne sur <http://mondesanciens.revues.org/773> Dernière consultation le 18 juillet 2014.

TEMPIER, Étienne. *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, 351 p. Traduction: David Piché

THONNARD, François-Joseph. «La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme» dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques volume 06, numéro 1*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1960, p. 11 à 30. Version en ligne sur <http://hdl.handle.net/2042/444> Dernière consultation le 17 juillet 2014.

VON JESS, Wilma Gundersdorf. «Reason as Propaedeutic to Faith in Augustine», dans *International Journal for Philosophy of Religion*, 1974, Volume 5 (4), pp.225-233

WIELE, Joseph Wande. «Heidegger et Nietzsche: le problème de la métaphysique», dans *Revue philosophique de Louvain*, troisième série, tome 66, numéro 91, 1968 p. 435 à 486. Version en ligne sur [web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1968_num_66_91_5445](http://web.revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1968_num_66_91_5445) Dernière consultation le 17 juillet 2014.

ZUM BRUNN, Émilie. *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux "Confessions"*, seconde édition, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 1984, 102 p.

²²⁴ La pagination ne correspond pas à la version papier.